دكتور محمد عاطف العراقي

ثورة العقل في الفلسفة العربية

الطبعة الرابعة

دار المعارف

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

سلسلة العقل والتجديد
الكتاب الثالث

ثورة العقل فى الفلسفة العربية

تأليف
دكتور محمد عاطف العراقى
أستاذ تاريخ الفلسفة المساعد
كلية الآداب – جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة
١٩٧٨م



دار المعارف

الطبعة الأولى سنة ١٩٧٤م
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥
الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦م
الطبعة الرابعة ١٩٧٨م

الناشر : دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. م. ع.

الإهـداء

إلى أستاذى

الدكتور زكى نجيب محمود

فيلسوفاً . . . . وأديباً

أهدى محاولة من محاولات تأملى فى صومعة الفكر متوحداً وفى غربة غريبة

تقديراً لدعوته إلى فلسفة علمية واعترافاً بدوره فى تجديد فكرنا العربى

محمد عاطف العراقى

شكر وتقدير

نجد لزاماً علينا التوجه بأعمق آيات الشكر والتقدير للدوائر الفلسفية والعلمية في كل أرجاء المعمورة على ما أرسلته من مصادر مخطوطة ومطبوعة طوال السنوات التي تم خلالها تأليف هذا الكتاب .

ونخص بالذكر من هذه الدوائر . المجمع العلمي العربي بكل من القاهرة ودمشق وبغداد . والمعهد العلمي الفرنسي للدراسات الشرقية في القاهرة ودمشق ومعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية ومكتبة الأسكوريال بإسبانيا وجامعة أكسفورد ببريطانيا وجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية :

الرموز والاختصارات المستخدمة فى هذا الكتاب كالآتى :

ق	=	قسم
ف	=	فصل
ش	=	شكل
جـ	=	جزء
ق . م	=	القسم المنطقى
ق . ط	=	القسم الطبيعى
ق . ا	=	القسم الإلهى
ق . ص	=	القسم الصوفى
ن	=	فن
م	=	مقالة
ر	=	رسالة
ط	=	نمط (أنماط الإشارات والتنبيهات)

فهرس

صفحة

أولاً — فهرس الموضوعات

صفحة

صفحة

صفحة

ثانياً – فهرس الأشكال التوضيحية

تصدير عام

(١) من العقل إلى التجديد :

منهجى الذى أؤمن به وأدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلى التجديدى، وأكاد أقطع بأننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنوات وانحرفنا عن نهر العقل ، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف ، بحيث نستطيع وصل ما انقطع ، أى حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخا ممتداً وليس تاريخاً انقطع بموت الفيلسوف العربى ابن رشد .

إننا لو حاولنا إسكات صوت العقل ، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً ، معنى هذا التسليم بأن فلسفتنا العربية وقفت عند ابن رشد فيلسوف المغرب العربى . إذ أننى من جانبى لا أصدق بأننا واجدون حتى الآن فيلسوفاً عربياً صاحب اتجاه عقلى بارز ، عاش بعد ابن رشد .

صحيح أننا نجد مجموعة من المفكرين فى هذه البلدة أو تلك من أرجاء الوطن العربى ، ولكن من الإسراف فى القول ، بل من التعسف أن نقول بأن هذا المفكر أو ذاك يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق الفلسفى المذهبى ، والذى يقيم آراءه داخل هذا النسق اعتماداً على منهج محدد يلتزم التزاماً تاماً بخصائص الفكر الفلسفى وما ينبغى أن يكون عليه الموقف الفلسفى .

وجد إذن بعد وفاة ابن رشد نفر من المفكرين أقرب إلى الشراح أو السائرين فى طريق يعد طريقاً متفرعاً عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ، ولا يعد طريقاً رئيسياً أو اتجاهاً أساسياً فى الفلسفة .

أقول هذا وأنا أعلم محاولات أشباه الدارسين للفلسفة وخاصة هؤلاء الذين يعملون فى أشباه أقسام للفلسفة [(١)]، لحشر مجموعة من المفكرين داخل إطار تاريخ فلسفتنا العربية ، ولكن

---

(١) نقصد بأشباه الأقسام ، تلك التى ليس القصد منها دراسة الفلسفة كما ينبغى أن تكون الدراسة المتخصصة ، بل الاقتصار على إعطاء مجموعة من المعلومات المسطحة عن الفلسفة وجدير بالذكر أن أكثر الذين يعملون فى أشباه الأقسام هذه ، قد حشروا انفسهم حشراً ضمن المشتغلين بالفلسفة والفلسفة منهم براء ، لأنهم لا يلتزمون بالمنهج الفلسفى كما ينبغى أن يكون المنهج، ولا يضعون نصب أعينهم خصائص الموقف الفلسفى، ومن هنا هذا تكون الأقسام الحقيقية فعلا هى الأقسام التى تدرس موضوعات الفلسفة وتاريخها ومناهجها ، كما ينبغى أن تكون الدراسة وبصورة متكاملة لا بصورة مهوشة مشوهة ولا أدل على رأينا هذا من أن أشباه الأقسام هذه لم يتخرج منها حتى الآن وبرغم مرور عشرات من =

لو أرادوا البرهنة على محاولاتهم هذه . فلابد أن يقدموا لنا الدليل على أن ما يزعمون له أنه فيلسوف ، إنما كانت أقواله شاهدة حقاً على التزامه بخصائص الفكر الفلسفى ، أما لو أصروا على محاولاتهم ولجأوا إلى التشويش والهجوم كما هو شأنهم دائماً ، فإنه لايسعنى إلا أن أقول : اللهم قنى من تزاحم أفواج البلاء ، تلك الأفواج التى لم تفلح إلا فى حفظ أشعار الهجاء وترديده .

وإذا كنت أؤمن بهذا الاتجاه وأدافع عنه ، فليس معنى ذلك أننى أطرح جانبا أو أتغافل عن اتجاهات أخرى يؤمن بها ويدافع عنها باحثون آخرون فى مجال الفلسفة العربية . ولكن كل ماأدعو إليه هو أننا يجب أن نفرق تفرقة جذرية وحاسمة بين اتجاه ينبع من صميم التفلسف ويحترم خصائص الموقف الفلسفى : وبين اتجاه أو اتجاهات أخرى تضرب بالفلسفة عرض الحائط ، وتتغافل تغافلا جزئياً أو كلياً عن الشروط التى يجب أن يتمسك بها الباحث الذى أراد لنفسه الفلسفة طريقاً .

وإن المتأمل فى تاريخ العرب الفلسفى ليصاب بالدهشة الكبيرة حين يجد فى تاريخ فلسفتنا العربية مفكرين بلغوا قمة فكرية كبرى من أمثال الفيلسوف ابن رشد ، ولا يجد فى عصرنا الحاضر مفكراً نستطيع أن نطلق عليه لفظة « الفيلسوف » .

نقول هذا ونحن نعلم علماً يقارب حد اليقين . أن فى تاريخنا الفكرى المعاصر فريقاً من المفكرين بلغوا درجة كبرى من عمق الفكرة وخصب الاتجاه . ولكن من الظلم لهم القول بأن الغاية الرئيسية التى قصدوا إليها كانت وضع مذهب فلسفى ، إذ أنهم بما فعلوه فى مجال النظر أو فى مجال العمل ، لم يكونوا مقتصرين على تلك الغاية . بل كانوا داعين إلى الإصلاح الاجتماعى والفكرى بصورة أو بأخرى من صور هذا الإصلاح اجتماعياً كان أو فكرياً .

ولايعنى هذا أننا نقيد دور العقل ، بحيث لايتعدى مجالا واحداً فقط لأننا نعلم أن التفكير العقلانى يكون فى الفلسفة كما يكون فى مجالات أخرى . ولكن ما نقصده هو أننا لو أخذنا مجالا معيناً محدداً ، وليكن مجال الفلسفة ، فإننا لا نجد فى عصرنا الحاضر فيلسوفاً صاحب نسق فلسفى عقلى محكم وذلك فى مجال فكرنا الفلسفى العربى .

السنوات ، دارس واحد يمكن أن نعتبره حقاً دارساً للفلسفة . وهذا لا يعيب هذه الأشباه من الأقسام من زاوية ما ، بل يعد شيئاً طبيعياً لأنهم لم يدرسوا من الفلسفة إلا بعض المعلومات الموجزة فى خلال خطابة البلاغة أو بلاغة الخطابة ، بل لم يدرسوا عصوراً بأكملها من عصور الفلسفة كالفلسفة اليونانية مثلا ولم يسمعوا عن مجالات أخرى فلسفية كفلسفة الجمال والقيم وغير ذلك . ويقينى أن مستقبلها لن يكون بحال من الأحوال أفضل من ماضيها أو حاضرها ، فهذا هو حالها إن عاجلا أو آجلا ومن المؤسف له أن كثيراً من المشتغلين بها إن لم يكن كلهم ، يحيطون أنفسهم بنوع من الدعاية التى يحاولون عن طريقها إقناعنا بأنهم من الدارسين للفلسفة ولكن دون جدوى لأنهم لم يوهبوا حسا فلسفيا ومن هنا كانت دعايتهم كالطبل الأجوف إنهم لا يسعون إلا وراء المال ومن هنا كانوا تجاراً لا دارسين للفلسفة أنهم لم يوهبوا إلا طول لسان ورصيداً كبيراً جداً من ألفاظ السباب والشتائم

المتأمل إذن فى تاريخ الفلسفة عند العرب ، سيجد فلاسفة من طراز ممتاز سواء فى مشرقنا العربى كالفارابى أو فى مغربنا العربى كأبن باجه وابن رشد ، ولكنه لو أراد أن يمد هذا التاريخ إلى مابعد ابن رشد ، فسيكون من الصعب عليه جداً ، بل من المستحيل أن يجد مفكرين بلغوا قمة فكرية فلسفية كبرى مثل هؤلاء الفلاسفة . سيجد مفكرين فى مجالات شتّى تقترب تارة من الفلسفة وتبتعد عنها تارة ، سيجد مفكرين عبروا عن اتجاهات أخرى غير عقلية ، ولكن أن يجد مفكراً عقلانياً، تنطبق عليه كل مداولات لفظة « الفيلسوف » بحيث نقول عنه إنه فيلسوف من فلاسفة العقل ، فهذا فيما نرى يعد أمراً مستبعداً تماماً .

وإذا كنا نقول بأن التجديد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإبداع المذاهب الفلسفية فى مجال الفلسفة العربية مستقبلا ، وذلك على العكس من التقليد ، فإن سبب ذلك واضح جداً وهو أن أى إبداع فى مجال العلوم الإنسانية ، سواء كان فى مجال الفلسفة أو الأدب وغيرهما من مجالات لابد أن يقوم على الذاتية ، والتفكير الحر المستقل . وهذا على النقيض تماماً مما نجده عند الشخص المقلد الذى لا يستطيع أن يشعر بذاتيته العاقلة الخلاقة ، لأنه تنازل عنها بحيث تلاشت فى خضم فكر الآخرين والمصيبة الكبرى أن هؤلاء الآخرين قد يكونون بدورهم مقلدين .

ومن أعجب الأمور أن الطبيعة تقدم لنا آلاف الأمثلة على هذا التفرد ، ولكننا للأسف الشديد حين نفكر فى مجال الفلسفة قد يسارع البعض ممن ارتضى الكسل لنفسه طريقاً أو حشر نفسه فى إطار المشتغلين بالفلسفة ظالماً نفسه وللفلسفة ، نقول قد يسارع البعض إلى تجنب هذا التفرد وتلك الذاتية بحيث يكون متبعاً وملازماً لطريق التقليد ومبتعداً ابتعاداً عن طريق الذاتية ، طريق التجديد .

نعم تقدم لنا الطبيعة آلاف الأمثلة ولكننا لانتخذ من ذلك عبرة حين نفكر . فلن تجد ورقة من أوراق الشجر تطابق تماماً ورقة أخرى حتّى لو طفت العالم كله من مشرقه إلى مغربه . لن تجد أيضاً بصمة من بصمات الأصابع تماثل تمام التماثل بصمة أخرى فى كرتنا الأرضية من قطبها الشمالى إلى قطبها الجنوبى .

وقد يقال إن هذا التفرد وتلك الذاتية من الصعوبة بمكان فى مجال الفكر البشرى ، إذ كل مفكر يعتمد على كثير من أفكار السابقين عليه ، بحيث يكون من المبالغة استبعاد ذلك التأثر فى مجال فكرنا الإنسانى .

هذا الاعتراض يعد اعتراضاً صحيحاً بصورة ما من الصور ، وخاصة أننا نعلم أن الأصالة الكاملة من جميع زواياها وأبعادها لا وجود لها .

ولكن ليس معنى ذلك أن نسير فى طريق التقليد . علينا أن نحاول السير فى طريق الذاتية

ما استطعنا إلى ذلك سبيلا وبأقصى قدراتنا الفكرية . ولكن أن نقلد ونقلد دون أن نتقدم خطوة نحو التجديد ، فهذا لعمرى يعد أكبر لطمة للعقل .

هذه اللطمة للعقل وتلك الإساءة إليه ، يقوم بهما أشباه الدارسين فى مجال الفلسفة العربية . ومنهم للأسف الشديد أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة ، ولكنها أضواء الشهرة التى جعلت من الأشباه حقائق ومن الظلال أصولا . ولو تأملت فى إنتاجهم الفكرى ، فإنك لابد أن تقول : أيتها الفلسفة العربية كم من المصائب والكوارث ترتكب باسمك الآن .

ويقينى أننا لو عدنا إلى عمود الفلسفة وقلنا لأشباه الدارسين كفاكم أيها القوم حشراً لموضوعات داخل إطار الفلسفة - هى فى نظرنا بعيدة عن الفلسفة بعد الثقلين . لو سرنا قدما نحو التجديد وبعدنا بعداً تاماً عن التقليد ، لو تقدمنا خطوة نحو رفع صوت العقل وإسكات صوت اللا معقول . لو تمسكنا بالمعقول وتركنا من أجله اللامعقول . لو تحركنا شوقاً نحو عالم العقل وانحسرنا عن عالم اللامعقول ، لو فعلنا ذلك فسنجد أننا سائرون قدماً فى سبيل إبداع المذاهب الفلسفية التى أفتقدناها منذ عدة قرون . سنجد حتما أن أفكار هذا الأستاذ تختلف عن ذلك الأستاذ من أساتذة الفلسفة والمشتغلين بها . إسيختلف منهج الأول عن منهج الثانى .

نقول هذا لأننا نعلم أن ذلك سيؤدى إلى إحياء التراث بدلا من الاقتصار على طبع التراث أو تحقيق التراث .

ولا نريد أن نقف عند هذا الموضوع طويلا . فقد سبق أن عرضنا له فى مجال آخر [١] ونكتفى بالقول بأننا إذا لم نتجاوز « الطبع والتحقيق » إلى « الإحياء » بناء على أسس عقلية ، إذا لم نتغافل عن القول بأن الإحياء سيحيل أرض الفكر خراباً بلقعاً ، فإن ذلك سيجعل موقف الفريق الذى يبث العقل من خلال ماينشر من العلوم المنقولة عن الغرب هو الموقف الأقوى [٢] .

---

(١) راجع تصديرنا لكتاب « مذاهب فلاسفة المشرق » وتصديرنا لكتاب « تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية » .

(٢) يقول الدكتور زكى نجيب محمود : فلئن كان فكرنا العربى الحديث يتسم بطابع العقل الذى يحاول كبح جماح العاطفة فى شتى ألوانها ، إلا أن هذا الطابع نفسه يتفرع فرعين ففرع منهما يبث فى نهضتنا الفكرية « عقلا » خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب ، وفرع آخر يفعل الفعل نفسه بوسيلة أخرى هى عرض البضاعة القديمة فى ضوء جديد معقول . ومن ثم كان هذا الصراع الفكرى العجيب عندنا . إنه صراع بين الجديد والقديم ، لكنى أراه يختلف عن كل صراع من نوعه ، لأن الفريقين لا يختلفان على المعيار الذى تقاس به الأمور . فكلاهما يحتكمان إلى منطق العقل ، وكلاهما يحاول أن يبين أنه إلى ذلك المنطق أدنى إلى خصومه ، ولو سمحت لنفسى بإبداء رأى شخصى هنا ، لقلت إن الفريق الأول يصدر عن منطق أسلم وأصدق . فموقفهم يخلو من التناقض الذى يعيب موقف الآخرين . وموضوع التناقض عند هؤلاء الآخرين هو أنهم يأخذون بالأساس نظريا – أعنى أساس العقل فى الحكم على الأشياء – ثم يغفلون عما يترتب على ذلك من نتائج . (مقالة : الفكر العربى المعاصر – اتجاهه وخصائصه ص ١٤٥ من كتابه : « قشور ولباب ») .

أما إذا تجاوزنا الطبع والتحقيق إلى الإحياء ، وتم الإحياء بناء على النفوذ إلى أعمق أعماق العقل ، فسوف لا نعدم مستقبلا وجود تيارات فلسفية غاية فى الدقة والعمق .

وإذا كان الإحياء لايعنى مجرد عرض القديم فى صورة جديدة ، بل له أسسه وخصائصه التى تقوم فيما نرى على العقل أساساً ، فإن ذلك التجديد يجب ألا يدفعنا إلى أنواع من التعسف والإسراف فى التأويل بلا مبرر عن طريق عقد مشابهات لا تنتهى بين فلاسفة عرب وفلاسفة من الغرب .

نقول هذا ونؤكد على القول به لأننا نجد فريقاً من الباحثين كل همهم هو الجرى وراء عقد مقارنات بين فيلسوف قديم وفيلسوف محدث دون أن يعتمد أكثر هؤلاء الباحثين على أسس دقيقة للمقارنة . إنهم إذا وجدوا كلمة أو فكرة عند فيلسوف (ا) وفيلسوف آخر جاء بعده (ب) ، سارعوا إلى القول بأن (ب) أخذ عن (ا) وأن الفكرة هى الفكرة وأن (ب) عالة على (ا) وهكذا .

مثلا عندما نجد الشك عند كل من الغزالى وديكارت ، ونجد فكرة « العادة » عند الغزالى وهيوم ، ونجد « النقد » عند الغزالى وكانت Kant ، يسارع هذا الفريق من الباحثين أو أشباه الدارسين للفلسفة ، إلى عقد مقارنات عديدة لا أساس لها من التفكير الفلسفى السليم ويأتون فى هذه المقارنات بالعجب العجاب . إنهم يدرسون الغزالى . هذا صحيح . ولكننى أقطع بعدم دراستهم وفهمهم لديكارت وهيوم وكانت كما ينبغى أن تكون الدراسة وكما يجب أن يكون الفهم . إنك لو سألتهم مصطنعاً الجهل ومن هو يا ترى هيوم هذا ؟ ربما أجابوك بأنه كان شيخاً ورعاً تقياً دون أن يدور بخلدهم أنه كان شيطاناً ماكراً أيقظ كانت Kant من سباته العميق وإذا ألححت فى بيان فرق بين هيوم والغزالى ربما أجابوك أن الفرق بينهما أن الغزالى لم ينشأ فى بلاد الفرنجه أما هيوم فكان فيلسوفاً إنجليزيًّا والعياذ بالله !!!

لا نجد مبرراً يمنع المقارنة ولكن بشرط أن نملك أدوات المقارنة ويكون تحت أيدينا الأدلة القوية التى على أساسها نقارن وعلى أساسها نقول بفكرة التأثير والتأثر . ولعمرى أن هذه المقارنات التى لا أساس لها ضررها أكثر من فائدتها إن كان لها فائدة ، لأنها تعنى مثلا حين نقارن بين الغزالى وهيوم ، أن نبوغ الغزالى مرتبط ومعلق بهيوم وهكذا

نخلص من ذلك إلى أن التجديد يرتبط ارتباطاً رئيسيًّا بالعقل . نقول هذا لأننا لا نرى مبرراً واحداً للوقوف أمام العقل . وبحيث نضفى هالات الإعجاب على من وقفوا ضد مسار العقل .

= وهذا القول برغم صحته إلى حد كبير ، إلا أننا نرى أننا لو أقمنا إحياء التراث على أسس عقلية والتزمنا بهذه الأسس بحيث ننفذ إلى قاع العقل الخصيب واحترمنا خصائص الفكر الفلسفى ، فسوف نجد مستقبلا أن الإحياء سيؤدى إلى اتجاهات غاية فى الدقة والعمق وخالية من التناقض .

(١) راجع نقدنا لهذا الجانب فى تصديرنا لكتاب « مذهب فلاسفة المشرق » الطبعة الخامسة .

إن هذا العقل كفيل بأن يحرز تقدماً نحو التجديد ، كفيل بأن يجعلنا نتقدم خطوات وخطوات فى سبيل إبداع المذاهب الفلسفية .

(٢) من التجديد إلى الثورة : (ثورة من الداخل وليست ثورة من الخارج)

أنا مؤمن بأن الثورة فى الفكر الفلسفى العربى لابد أن تكون ثورة من الداخل ، معتقد بأن الثورة من الخارج والتى تقوم على أساس الهجوم والرفض ، تستند إلى مبررات لا نجد أكثرها إن لم يكن كلها مبررات علمية .

غير مجد فى ملتى واعتقادى تلك الثورة من الخارج لأننى أعتقد أن تاريخ فكرنا الفلسفى العربى ملئ بالتيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية . واثق بأننا واجدون أفكاراً غاية فى الدقة والعمق وواجبنا نحو هذا كله هو أن نتأملها من خلال منظور ثورى عقلانى لا أن نستخف بها ونهملها .

هذه الثورة من الخارج تتشكل بأشكال شتى، وليس من الضرورى أن تتخذ شكلا واحداً .

فقد نجد شكلا من أشكالها يتبلور حول نقد الفلسفة والتفلسف بصورة أو بأخرى والهجوم على التفكير العقلانى بصورة جزئية أو صورة كلية ، ورفض الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطى . وهذا الشكل نجده عند مجموعة من المفكرين اتفقوا على هذا كله من حيث الإطار العام ، وإن كنا نجد بعض الاختلافات بين بعضهم والبعض الآخر من حيث التفصيلات الجزئية الفرعية . من هؤلاء المفكرين ابن تيمية والصنعانى وابن قيم الجوزية والسيوطى وكذلك من اتجهوا اتجاهاً أشعرياً إلى حد كبير .

هذا الشكل يعد إلى حد كبير جداً رفضاً للتفكير العقلانى والداعون إليه لا يعتبرون من الفلاسفة من قريب أو من بعيد . ومع ذلك يحلو للبعض أن يكتب رسائل جامعية ومؤلفات عنهم ويزعمون أن رسائلهم ومؤلفاتهم هذه قد كتبت فى مجال الفلسفة . وهذا الفريق من الدارسين الباحثين — كما أقول دائماً — دخيل على الفلسفة لأنه أدخل فى إطار الفلاسفة من ليس منهم .

شكل آخر من الأشكال نسميه تجاوزاً بالثورة ، لأنه فى حقيقة أقرب إلى الهجوم ، وهو من نفر من المستشرقين ممن أقاموا دعوتهم على أساس تقسيم الشعوب إلى سامية وآرية . ولا نريد أن نقف طويلا عند هذه الدعوة التى قد تستند بعض جذورها إلى نوع من التعصب الدينى أو الجنسى .

أما الثورة من الداخل، فإننا نجدها ممثلة من بعض زواياها عند رجال المعتزلة ، ولا أشك أنهم قاموا بدور كبير وخلاق فى هذا المجال ، لأنهم لم يتخلوا عن العقل وعن التفكير العقلانى إلى حد كبير جداً . ولكننى لا أقف عند حدود ثورتهم ، بل أريد أن أتجاوزها إلى نوع أسمى وأكثر دقة .

نقطة الخلاف الرئيسية من بين نقاط خلاف كثيرة بيني وبين الاتجاه الاعتزالي ، أن هذا الاتجاه كان أساساً اتجاهاً كلامياً جدلياً لايرقى إلى مستوى البرهان . إن بضاعتهم التي يقدمونها لنا برغم امتيازها ودقتها ، هي بضاعة الجدل . والجدل محكوم بوقته وظروفه إلى حد كبير . ومن هنا كان الخلاف الرئيسي بيني وبينهم هو الخلاف بين الطريق الفلسفي العقلي البرهاني والطريق الجدلي الكلامي .

نجد مظهراً آخر من مظاهر تلك الثورة الداخلية ، ويعد أكثر دقة وعمقاً ؛ هو موقف فلاسفة العرب إزاء كثير من الموضوعات التي بحثوا فيها والمشكلات التي حاولوا دراستها وتقديم حلول وآراء حولها . ولعل من أبرز هؤلاء الفلاسفة ، فيلسوفنا ابن رشد، لأن اتجاهه كان من أبرز الاتجاهات العقلية في فكرنا الفلسفي العربي . إنه يقوم على أساس البرهان واليقين ، يقوم على أساس الفلسفة ويبتعد ابتعاداً تاماً عن الاتجاه الجدلي الكلامي ، خاصة ذلك الذي نجده عند الأشاعرة . ومن هنا كان اتجاهه معيناً إلى حد كبير على إحداث الثورة العقلية .

معنى هذا أننا نجد في فكرنا الفلسفي العربي بعض التيارات التي تعيننا اليوم على إحداث الثورة العقلية . وإذا كانت الفلسفة العربية بمعناها العقلي المحدد قد انتهت بوفاة ابن رشد كما قلنا ، فإننا لكي نجعل التيار الفلسفي مستمراً حتى نجد مستقبلا مذاهب فلسفية ، حتى نصل ما انقطع ، فليس أمامنا إلا الرجوع إلى بعض الجذور التي نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب .

لا مانع إذن — كما قلنا — من أخذ بعض جذور تلك الثورة العقلية ، من هذا التيار أو ذاك من التيارات الفلسفية العقلية التي نجدها عند مفكري وفلاسفة العرب ، أو من سبقهم من الفلاسفة .

ولكن نود أن ننبه إلى أمر يبدو لنا غاية الأهمية ، هو أنه من الخطأ الكبير أن نقف عند هذه الجذور العقلية كما هي ، إذ أن معنى العقل في هذا القرن أو ذاك في قرون الزمان قد يختلف في قليل أو في كثير عن معناه في أيامنا المعاصرة التي نحياها ، برغم أن الاتجاه العقلي يعد واحداً .

أقول لا مانع من الاستفادة من هذه الجذور ، ولكن من الخطأ فهمها كما هي بصورتها التي تركها لنا أصحابها ، وإلا أصبح التجديد تقليداً . لا بد من تطوير هذه الجذور إذا كنا لا نجد مفراً من ذلك حتى تكون ثورة العقل حية متجددة على الدوام ، بشرط ألا نخرج عن الإطار العقلي ذاته ، وإلا انتهى بنا المطاف إلى اللا معقول .

وأعتقد أننا لو التزمنا بتلك الثورة الداخلية ، فسيكون بإمكاننا أن نعيد الروح إلى الآراء

التى تركها لنا أجدادنا من مفكرى وفلاسفة العرب . سيكون بمقدورنا تفهم كثير من المواقف التى وقفها هؤلاء الفلاسفة إزاء المشكلات التى بحثوا فيها . إن فى ذلك دعوة إلى عمود الفلسفة كما أراد لها أصحابها أن تكون . لا كما يريد لها نفر من أشباه الدارسين الذين أعدتهم كلياتهم بل مدارسهم لأن يكونوا شعراء وخطباء لا مشتغلين بالفلسفة ومناهجها .

(٣) موضوعات هذا الكتاب من خلال ما نقصده بثورة العقل :

بينا حتى الآن كيف يؤدى العقل دوره فى التجديد ، وكيف ننتقل من التجديد إلى الثورة العقلانية التى هى كما قلنا أكثر من مرة ثورة تعد إلى حد كبير جداً من داخل الفكر الفلسفى العربى ذاته ، وليست ثورة فى الخارج .

ونريد الآن التعبير عن تلك الثورة عن طريق دراسة الموضوعات على ضوء الاتجاه الذى نتمسك به وندافع عنه ، ومن خلال تسميتنا لهذا الكتاب ، هذه التسمية التى تعد فيما نرى تعبيراً تجريدياً عن اتجاهنا . وتطبيقاً لما نقصده فى هذا الاتجاه . وسيرى القارئ كيف يسرى هذا الاتجاه فى كل صفحات الكتاب من بدايته حتى نهايته .

ونود أن نشير إلى أن هذا التعبير لا يتم خلال عام أو بعضاً من عام ، لأننا لو أردنا أن نستكمل هذه الثورة . ثورة العقل . فلا بد أن ندرس موضوعاً موضوعاً من مئات الموضوعات التى بحث فيها مفكروا وفلاسفة العرب . حتى نصعد من ذلك إلى التعبير تعبيراً متكاملا عن هذه الثورة العقلية .

ومن هنا فقد اخترنا نماذج محددة . نرجوا أن نستكملها فى أعوامنا القادمة لو قدر لعمرنا أن يكون له بقية . وهذه النماذج — كما سيرى القارئ — لم يتم اختيارها اختياراً تعسفياً ، بل كل موضوع منها كان الهدف من دراسته من خلال الثورة العقلية ، هدفا محدداً عن طريق القصد . وهذا ما سنلتزم به فى احتيارنا لموضوعات أخرى ، بحيث لو تم لنا ذلك ، فسيرى الدارس للفكر الفلسفى العربى فى كل مجالاته ، ما نعنيه بالثورة العقلية فى كل أبعادها .

تضمن كتابنا هذا فصولاً ثلاثة : فصل أول موضوعه البحث فى مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب . وفصل ثان موضوعه دراسة جانب إلهى من فلسفة الفارابى . وفصل ثالث يدور حول نقد موقف ابن سينا من التصوف تعبيراً عن ثورة العقل .

فى الفصل الأول ، وهو ما أسميناه بطريق الحق وطريق الظاهر ، عرضنا لمصادر المعرفة اليقينية ولمصادر المعرفة غير اليقينية ، ثم بينا كيف كان البرهان معبراً عن ثورة العقل واليقين .

وهذا المجال ، وإن كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب المنطقى ، إلا أننا نكاد نقطع — كما دللنا على ذلك من خلال دراستنا — أنه ينفذ إلى صميم الميتافيزيقا .

نقول هذا لأننا نعتقد أن الدارس للفلسفة حقاً ، ليست مهمته قراءة السطور فحسب ، بل إن مهمته الحقيقية قراءة مابين السطور ، حتى ينفذ إلى أعمق أعماق الفكرة ويصل إلى قاعها الخصيب .

وفى تمهيدنا لهذا الفصل ، قلنا إن هدفنا من البحث فى هذا المجال ، هو أنه سيؤدى بنا إلى الالتزام بالتفرقة تفرقة حاسمة بين فكر فلسفى له أسسه وخصائصه الدقيقة ويتقيد بمنهج معين ، وبين فكر ينتسب إلى الفلسفة من بعيد تارة ويبتعد عنها ابتعاداً تاماً تارة أخرى . إنه سيوصلنا إلى التمييز الحاسم بين فكر فلسفى وبين أقوال حشرت حشراً فى إطار الفلسفة العربية . نقول حشرت حشراً لأنها أقوال غير فلسفية وقد اتخذت من الوهم والظن طريقاً ولم ترتض العقل واليقين مسلكاً ودليلا .

ومن الأمور التى يجب أن نضعها فى اعتبارنا ، أن العبرة أساساً بالتطبيق . بمعنى أننا إذا كنا نجد أكثر مفكرى العرب قد بحثوا فى مجال المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، إلا أن العبرة هى بالالتزام بما توصلوا إليه . إذ من السهل على المفكر أن يقول إن مقدمات المعرفة اليقينية هى كذا وكذا ، ومقدمات المعرفة غير اليقينية تتمثل فى كذا وكذا . ولكن حينما ينتقل هذا الباحث من مجال القول إلى مجال العمل والتطبيق ، حينما ينتقل من المجال المنطقى إلى المجال الميتافيزيقى ، سرعان ما نجده يضرب عرض الحائط بما قاله .

فالغزالى مثلا ميز حقاً فى المجال المنطقى بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية . ولكن حين انتقل إلى المجال الفلسفى ، لم يلتزم من قريب أو من بعيد بما يقول به . إنه يتحدث عن اليقين ولكنه لايلتزم به ويزعم لنفسه أنه يرد على أهل اليقين ، على الفلاسفة .

وإذا كانت المعرفة اليقينية تعد داخلة فى مجال البرهان، الذى يعتمد بدوره على أسس وجذور عقلية ، فإن هذا ما دفعنا إلى تحديد مانقصده بالعقل [1]، حتى نصعد من ذلك إلى محاولة لتجديد فكرنا الفلسفى العربى .

بعد ذلك كشفنا عن مصادر المعرفة اليقينية بأنواعها العديدة . وقد لاحظنا أن كل نوع منها يستند إلى جذور ثابتة محددة ، والملتزم بها يستطيع البرهنة والتدليل على أقواله . بعكس المقدمات غير اليقينية التى لا تعد داخلة فى مجال البرهان .

هذه المقدمات غير اليقينية إذا كانت لا ترتفع إلى مستوى البرهان ، فإن سبب ذلك اعتماد أكثرها على الجدل . لقد اتخذت منه أساساً وطريقاً ، ومن هنا كانت بعض الدراسات الداخلة فى إطار الدائرة الكلامية الجدلية ، كلاماً فى كلام .

---

(١) يمكن الرجوع إلى تصديرنا لكتاب «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» لمعرفة معان أخرى للعقل» .

لقد خرج نفر كبير من المتكلمين على قواعد البرهان أو القياس فى محاولاتهم معتقدين أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لامبرر لها غير شهرتها . وكان هذا سبباً فى نقد فلاسفة العرب ، سواء فلاسفة المشرق العربى أو فلاسفة المغرب العربى لهؤلاء المتكلمين

وإذا كنا نجد فريقاً من المستشرقين وبعض المؤلفين فى مجال الفكر الفلسفى العربى فى مصرنا المعاصرة يذهبون إلى أن الفرق الإسلامية التى اتخذت من الجدل طريقاً : هى التى يجب أن نلتمس عندها الحركة الفلسفية فى الإسلام . فإننا نقول لهم لكم دينكم ولنا دين. إننا من جانبنا نخالفهم فى ذلك مخالفة تامة . نخالفهم فى ذهابهم إلى ذلك قلبا وقالبا ، مؤكدين على القول بأن منهج المتكلمين ليس منهج الفيلسوف ، الذى يبحث من خلاله عن الحق فى ذاته ، الحق مجرداً غاية التجريد . إن منهجهم يدور على محاور غير برهانية .

وبعد دراستنا لمصادر المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، وقفنا وقفة قصيرة عند البرهان الذى نعتبره أسمى صورة من صور اليقين ومعبراً عن ثورة العقل بصورة أو بأخرى .

وإذا كنا نفضل البرهان على ماعداه ، فإن الباعث لنا على ذلك ، أنه يقوم على جذور عقلية ، ونحن لا نرتضى بالعقل بديلا ، إن مقدماته تعرف بالعقل ، وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها ، إذ أن النتيجة الضرورية لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية .

إن البرهان يعلمنا أننا ندرك الشئ عن طريق اليقين ، ولا ندركه عن طريق الأمر الزائل العارض . ومن هنا كانت مصادر المعرفة اليقينية متبلورة حول البرهان ، بعكس مصادر المعرفة غير اليقينية التى لا نستطيع إدخالها فى المجال البرهانى .

ويقينى أننا لو فهمنا ذلك حق الفهم وسبرنا غوره ، لاستطعنا التمييز ، والتمييز الحاسم ، بين موقف فلسفى وموقف غير فلسفى . وإذا ميزنا بين موقف وموقف ، فقد صعدنا إلى التعبير عن ثورة العقل .

هذا عن الفصل الأول بعناصره العديدة ، والذى يعد بمثابة القاعدة التى ننطلق منها للتعبير عن هذه الثورة ، ثورة العقل ، حسب فهم خاص من جانبنا لهذه الثورة ، سبق أن أشرنا إليه فى بداية تصديرنا لكتابنا هذا .

أما الفصل الثانى ، فموضوعه الإلهيات فى فلسفة الفارابى . وقد اخترنا هذا الموضوع لعدة أسباب :

منها أنه يبين لنا المشكلات التى أحدثتها فلسفة أفلوطين فى فكر بعض الفلاسفة العرب إنها فى رأينا تعد فى بعض جوانبها نوعاً من الخروج عن التفكير العقلانى .

فى هذه الأسباب أيضاً أن فكر الفارابى فى هذا المجال ، يعبر إلى حد كبير عن جانب فلسفى يختلف عن الجانب الكلامى . أى أن معالجة الفارابى لهذا الموضوع ، موضوع الإلهيات ،

تختلف بصورة أو بأخرى عن طريقة معالجته عند علماء الكلام . إن دراستنا لهذا الموضوع تفيدنا فى المقارنة بين الطريق الفلسفى والطريق الجدلى . إذ مما لا شك فيه أن الفلاسفة فى معالجتهم لهذا الموضوع برغم ماوقعوا فيه فى أخطاء ، كانوا على خلاف مع علماء الكلام .

بينا فى هذا الفصل كيف حاول الفارابى جهده ، التدليل على وجود الله والبحث فى صفاته ، والكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى .

ومما لا شك فيه أن الفارابى كان فيلسوفاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . ولكن دقة تفكير الفارابى ، يجب ألا تنسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب وتناقض ، كما يجب ألا تنسينا أيضاً ماوقع فيه من خطأ حين حاول التوفيق بطريقة تعسفية بين أفلاطون وأرسطو .

إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة ومقضياً عليها بالفشل . إذ أنها أوقعته فى تأويلات ظاهرها وباطنها التعسف الذى لاحد له .

نقول هذا لأننا لا نجد مبرراً عقلياً للتوفيق بين آراء لأفلاطون وآراء لأرسطو . وما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة عند ممثليها الكبيرين أفلاطون وأرسطو ، يجب أن تكون فلسفة واحدة .

قد نجد مبررات كثيرة دفعت الفارابى لهذا التوفيق ، وهذا ماكشفنا عنه فى تمهيدنا لهذا الفصل ولكن لو استعرضنا هذه المبررات واحداً بعد الآخر ، لن نجد من بينها مبرراً واحداً يعد مبرراً عقلانياً .

هذا مادفعنا بعد عرض فلسفته فى هذا المجال ، المجال الإلهى ، إلى توجيه مجموعة من أوجه النقد إلى آراء الفارابى فى هذا المجال ، ونحن نعلم علم اليقين ، أننا قد نختلف مع باحث أو أكثر من الباحثين فى فلسفة الفارابى . ولكن هذا الاختلاف قد يعبر بصورة أو بأخرى عن الثراء الفلسفى . إذ أن الجزم والقطع الذى يلجأ إليه نفر من الدارسين فى أشباه أقسام الفلسفة ، لا يجعلنا نتقدم خطوة واحدة فى سبيل الحقيقة . إن هذا النقد من جانبنا قد يعد دليلا أو أكثر من دليل على اعترافنا بعمق فلسفة الفارابى ، إنها لو كانت فلسفة مسطحة ، فلسفة ليس لها جذورها القوية ، لما اهتممنا من جانبنا بتوجيه أكثر من نقد إليها ، وخاصة ونحن نكشف اليوم عن الثورة العقلية فى مجال الفلسفة العربية .

لقد لاحظنا أن الفارابى قد جانبه الصواب فى فهم فلسفة أفلاطون ، كما ينبغى أن يكون الفهم كما ابتعد عن الصواب إلى حد كبير حين أول فلسفة أرسطو تأويلا خرج به ، عن مذهب أرسطو الحقيقى .

هذا نقد عام ، فإذا انتقلنا من ذلك ودخلنا فى التفاصيل ، فإننا مع اعترافنا كما قلنا بخصب وعمق آراء الفارابى فى مجال الإلهيات ، إلا أننا من خلال منظور نتمسك به تعبيراً عن هذه الثورة

من الداخل . لم نجد مفراً من توجيه أكثر من نقد إلى فلسفة الفارابى . سواء ما تعلق منها بالتدليل على وجود الله . أو ما تعلق منها بالبحث فى صفاته تعالى . أو ما ارتبط بنظرية الفيض أو الصدور . وهذه الأوجه من النقد تتبلور حول محور واحد نتمسك به . وهو المحور العقلانى .

هذا يعنى أننا لو أردنا أن ننقد الفارابى من خلال منظور أو محور آخر . قد نجد أوجهاً أخرى من النقد غير ما سنكشف عنه . ولكننا لو تمسكنا بهذا المنظور الذى يقوم على العقل . ويتخذ منه دليلا وهادياً ومرشداً ، لوجدنا أن فلسفة الفارابى تستحق أوجه نقد معينة

من هذه الأوجه من النقد . أن الفارابى برغم تمييزه بين الطريق الجدلى والطريق الفلسفى البرهانى العقلى، قد وقع أحياناً فيما كان يخشاه ويحذر منه . إنه فى تدليله على وجود الله معتمداً على التمييز بين الممكن والواجب بغيره والواجب بذاته . قد استند إلى بعض الجذور الكلامية . ولهذا استحق من جانبنا ما وجهناه إليه من نقد فى هذا الموضع . نظراً لأننا لا نوافق على إدخال هذه الجذور الكلامية ، إذا أردنا الصعود إلى البرهان ، إذ أردنا السير فى طريق اليقين . إذ أردنا التعبير عن ثورة العقل .

وفى هذه الأوجه أيضاً . أن الفارابى حين أخذ فى إضفاء مجموعة من الصفات على واجب الوجود (الله تعالى) . ركز على وجهة نظره . وتغافل نوعاً من التغافل عن وجهة نظر الفريق المخالف . صحيح أننا لا نوافق على رأى هذا الفريق المخالف . فيما يتعلق بدراسة العلاقة بين الذات والصفات ، ولكننا ننقد الفارابى فى هذا المجال ، لأن من خصائص الموقف الفلسفى عرض وجهتى النظر . وإذا عرفنا موقف كل فريق من الفريقين . فقد عرفنا نقاط القوة والضعف فى كل موقف منهما : عرفنا طريق الحق . ميزنا بين هذا الطريق وطريق الظن والخطأ .

إن الفارابى يقيم تدليله على وحدانية الله اعتماداً على فكرة « التام » وإذا فتشنا عن تحليل لهذه الفكرة . لم نجد عند الفارابى أكثر من تعريف لها . وهذا التعريف وحده لا يحل المشكلة التى يبحث فيها . فمتى كان التعريف وحده كافياً ؟ متى كان التعريف مغنياً لنا عن تحليل هذه الفكرة . فكرة التام ؟ وإذا كان تدليله على وحدانية الله قائماً كما ذكرنا على فكرة التام . وهذه الفكرة لم يقدم لنا الفارابى إلا تعريفاً لها . فقد استحق منا أن نوجه إليه هذا النقد ، وكان بإمكانه أن يدلل على وحدانية الله بطرق عديدة أخرى .

أيضاً من هذه الأوجه من النقد . ما قلناه بعد دراستنا للفيض أو الصدور عند الفارابى ، من أننا لا نجد مبرراً عقلانياً، فى إصرار الفارابى على أن تسلسل الموجودات وترتيبها يقوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد أقام ترتيبه هذا معتمداً فيما يبدو لنا على فكرة الأفضل

والأشرف . وهذه الفكرة لا نجد لها جذوراً ومبررات عقلية واضحة . لا نجد لها أسساً راسخة تربطها بأعمق أعماق الوجود . إنها فكرة كيفية وليست تعبيراً كمياً . إنها فكرة أوقعت الفارابى وأكثر فلاسفة العرب فى أخطاء عديدة ما كان أغناهم عنها . ولكن ماذا نفعل حيال بريق الكيف وأضوائه التى حجبت عنهم حقيقة الكم . إن الفارابى وغيره من الفلاسفة ، لو كانوا قد ابتعدوا ولو إلى حد كبير عن هذه الفكرة ، لكانوا قدموا لنا أراء أكثر جدة وطرافة ولكنهم لم يفعلوا ذلك فى بعض من آرائهم ، ومن هنا كان واجبنا النقد متخذين من العقل نبراساً ومن البحث عن اليقين دليلاً ومرشداً . هذا عن الفصل الثانى . الذى كان موضوعه كما ذكرنا الجانب الإلهى فى فلسفة الفارابى . من خلال منظور نقدى عقلانى .

وبانتهائنا من هذا الفصل ، يكون قد آن الأوان لأن ننتقل إلى فصل آخر ، نكشف فيه عن جذور أخرى ، ولكنها لا تعد جذوراً كلامية . بل جذوراً صوفية .

وهذه الجذور برغم اعترافنا بأن لها بعض المبررات . وبرغم أن فيها ما يعتمد على أرض ثابتة من البحث عن الحقيقة . إلا أننا تعبيراً من جانبنا عن تلك الثورة التى تواكب العقل ، والعقل يواكبها ، رأينا توجيه بعض أوجه النقد إلى قليل من هذه الجذور الصوفية .

هذا ما كشفنا عنه من خلال دراستنا لموضوع الفصل الثالث والأخير من كتابنا هذا ، وهذا الموضوع يتركز حول نقد موقف ابن سينا من التصوف .

وقد أشرنا فى تقديمنا لهذا الفصل إلى مبررات نقد كل من الطريق الصوفى والطريق الجدلى الكلامى . أشرنا إلى أن ذلك يعد تعبيراً عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية . نقول هذا لأننا ندرك أن التقدم نحو إرساء دعائم الفلسفة العربية يرتبط ارتباطاً تاماً بالتقدم نحو أعماق العقل وقاعه الخصيب . إننا كلما تحركنا شوقاً وعن وعى نحو العقل ، تقدمنا خطوة أو أكثر من خطوة نحو تدعيم أسس البرهان واليقين . وإذا تم لنا إرساء هذه الدعائم ، فقد استطعنا على الأقل التمييز بين مجال عقلى ومجال غير عقلى .

وإذا كان ابن سينا يشير إلى كثير من الجوانب التى بحثت قبله عند زهاد وعباد ومتصوفة ، فقد رأينا من المناسب الإشارة إشارة غاية فى الإيجاز إلى بعض هذه الجوانب الصوفية . ولم يكن هدفنا من ذلك إلا المقابلة بين اتجاه صوفى قلبى ، واتجاه عقلى فلسفى برهانى .

هذا ما فعلناه فى القسم الأول فى قسمى هذا الفصل الذى يندرج تحته ثلاثة عناصر جزئية .

بينا. فى العنصر الأول ، كيف كان التصوف يمثل اعتماداً على الجانب العملى الزهد والعبادة ، وكيف أن هذا الاعتماد يقوم على دعائمه القلبية لا الفلسفية النظرية البرهانية .

وكشفنا فى العنصر الثانى ، ومن خلال دراستنا للعديد من المصطلحات الصوفية ، إلى أن هذه المصطلحات تقوم على ركائز وجدانية وتعبر عنها ، وكيف يؤدى ذلك إلى اختلاف المقصود من لفظة يستعملونها كلفظة « اليقين » أو حال اليقين عن قصد الفلاسفة من هذه الكلمة . بمعنى أن اليقين بمعناه الصوفى يختلف اختلافاً جذرياً عن اليقين بالمعنى الفلسفى .

إن اليقين عند الفلاسفة — كما بينا فى الفصل الأول — إذا كان يقوم على البرهان بمعناه النظرى أساساً ، فإن اليقين عند المتصوفة يعين المشاهدة . إنهم يرون أن كل ما تراه العيون ينسب إلى العلم . أما ما تعلمه القلوب ، فإنه ينسب إلى اليقين ؟

وهذا القول فى جانب المتصوفة ، إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على التعارض بين الطريق الحسى النظرى والطريق القلبى الصوفى . وقد أشرنا إلى ذلك فى دراستنا لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية فى أول فصول هذا الكتاب . وقلنا إنه لا بد من الكشف عن ذلك ونحن نتحدث اليوم عن أسس معينة محددة نتخذ منها أساساً لثورة العقل فى الفلسفة العربية ؟

فبعض المتصوفة والزهاد طالما كشفوا لنا عن عجز العقل ، حين ذهبوا مثلا إلى أن الدليل على الله هو الله وحده ، أما العقل فنظراً لأنه محدث ، فإنه عاجز عن ذلك ، لأن المحدث لا يدل إلا على محدث مثله . أيضاً طالما قابلوا بين الحكمة الأرسطية والحكمة الذوقية ، رافضين الحكمة الأرسطية وما فيها من مقولات عقلية .

نقول هذا ونؤكد على القول ، حتى لا ننخدع بمجرد اللفظة كما يحدث لنفر من الدارسين فى أشباه أقسام الفلسفة ، بل يجب أن نبحث عن حقيقة هذه اللفظة أو تلك ، أى ما وراء هذه اللفظة ، وهذا ما يتمسك به حقاً الدارسون المتخصصون فى. فكرنا الفلسفى متجاوزين بذلك ما يفعله أشباه الدارسين الذى تعبر أقوالهم عن السذاجة والبلاهة .

وما يقال عن لفظة اليقين ، يقال على ألفاظ كثيرة . منها مثلا لفظة « العلم » . الغزالى يستخدم هذه اللفظة ويدعونا إلى العلم . والفلاسفة والعلماء يستخدمون هذه اللفظة . ولكن هذه اللفظة تعنى عند الغزالى شيئاً يختلف اختلافاً كبيراً عما يعنيه الفلاسفة والعلماء بتلك اللفظة . وقس على ذلك أيها القارئ الكثير من الألفاظ التى تستعمل بمعان مختلفة .

انتقلنا من هذا العنصر الثانى ، إلى عنصر ثالث وأخير . وقد أوضحنا فيه كيف أن مسلك الزهاد والصوفية يعد تعبيراً عن الجانب الوجدانى لا العقلى . وقد اخترنا نموذجاً لبيان ذلك ، المفكر الصوفى الغزالى .

وإذا كنا لم نقف إلا وقفة قصيرة عند الغزالى ، فإن سبب ذلك أن قصدنا كما ذكرنا

أكثر من مرة ليس دراسة التصوف دراسة شاملة ، بل كل ما قصدنا إليه فى هذا المجال ، بيان الفرق الرئيسى بين نمط من الفكر الوجدانى القلبى ، عبر عنه متصوفة ، ومنهم الغزالى ، وبين مسلك فلسفى عقلى برهانى ، عبر عنه فلاسفة

ويبدو لنا أن هذه التفرقة تعد تعبيراً عن ثورة العقل ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنها أساساً تعد ثورة من الداخل، تنفذ إلى شرائح من الأفكار التى تركها لنا نفر من المفكرين ، متكلمين كانوا أو متصوفة أو فلاسفة ، وتشرع بعد تحليل هذه الأفكار فى تحديد اتجاه صاحبها وإذا وضعنا أيدينا على اتجاه صاحبها ، فقد عرفنا موقف العقل من هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات .

ونظراً لأن قصدنا الرئيسى لم يكن الالتزام بالإطار التاريخى ، فإننا لم نجد ضيراً فى عرض مسلك الغزالى ، قبل دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، إذ أن حديثنا عن الغزالى ، يعد داخلا فى الإطار الذى حددناه للقسم الأول من قسمى هذا الفصل ، وهو الإطار الذى نكشف من خلاله كيف كان التصوف عملياً وجدانياً ، لا فلسفياً نظرياً . وهذا قد يختلف – كما سنرى – فى قليل أو فى كثير عن الوجه الصوفى لفلسفة ابن سينا ، أو الوجه الفلسفى لتصوفه .

قلنا إننا جعلنا محور العنصر الثالث يدور حول مسلك الغزالى . وقبل بياننا لمسلكه أشرنا إلى أسباب هجومه على الفلاسفة (الطريق العقلى) ونقده للمتكلمين (الطريق الجدلى) مفضلا بعد ذلك طريق الصوفية (الطريق القلبى) .

وقد كشفنا عن بعض الأخطاء والمغالطات التى نجدها عند الغزالى . إنه يعلن أن آراء الفلاسفة لا تعجبه : وإذا سألناه لماذا أيها الشيخ ؟ أجابنا بأن آراءهم تتعارض مع بعضها البعض ، ولو كانت صحيحة لكانت كالحقائق الرياضية ليس عليها خلاف .

والمفكر حين يجد رأياً كهذا من جانب الغزالى ، لا بد أن يتوقف عنده متعجباً من الغزالى والذى يطالبنا بصب التفكير فى قالب واحد ، ناسياً أو متناسياً ، أن الفلسفة لم توجد إلا لتكون بحثاً عن الحقيقة وخلافاً حول أدلة العقول .

لقد حدث هذا منذ وجد الفلاسفة قبل الميلاد ، وسيظل هذا حالها إلى أبد الآبدين . ولا يصح إطلاقاً ونحن نتحدث الآن معبرين من جانبنا عن ثورة العقل ، لا يصح التغافل عن الآراء الخصبة العميقة والمتعددة ، والتى قال بها الفلاسفة فى محاولة من جانبهم للبحث عن الحقيقة ، هدف التفكير الفلسفى وضالته المنشودة .

إننا لو رجعنا إلى أقوال الفلاسفة فى مشرق الدنيا ومغربها ، قبل الميلاد فى الماضى السحيق

وبعد الميلاد حتى لحظاتنا التى نعيشها . لوجدنا كيف بحث الفلاسفة عن الحقيقة ودافعوا عنها وفى سبيل ذلك قالوا بآراء عديدة . وهذه الآراء إذا كان كل رأى منها يختلف فى قليل أو فى كثير عن الرأى الآخر . إلا أن ما يشفع للفلاسفة : أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها بل إننا فى بحثنا ندنو منها ونقترب . وهذا يعد تعبيراً من جانبهم عن طبيعة التفلسف والفلسفة ، والتى تقوم حول الخلاف والحوار دائماً .

وإذا كان الغزالى قد بين لنا سمو المعرفة الصوفيه على المعرفة العادية والمعرفة الكلامية ، وأوضح لنا مراتب الإيمان . فإنه لا لوم عليه . فهذا من حقه . وقد كان ذلك متوقعاً منه بعد أن هاجم الفلسفة . كان ذلك منتظراً منه . لأنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بالفلسفة بمعناها الاصطلاحى ، على غير ما هو شائع فى أقوال الباحثين فى فكر الغزالى . بل لم يكن لديه فى بعض جوانب تفكيره حساً فلسفياً .

نقول : قد يكون من حق الغزالى أن يتحدث ما شاء له التحدث عن سمو المعرفة الصوفية وأن يرفع مرتبة إيمان العارفين فوق مرتبة إيمان العوام وإيمان علماء الكلام . ولكن هل من حقه أن يقول : إنه ماكتب كتابه « الفلاسفة » إلا لكى يهدم ويعترض . إن هذا القول لم يكن ليصح منه وهو الباحث فى مجال الفلسفة . إن هذا القول الذى قال به الغزالى ، أو هذا القصد من جانبه . يعد — فيما يرى ابن رشد — قصداً لا يليق به . بل بالذين فى غاية الشر .

كشفنا بعد ذلك عن أصول السالك لهذا الطريق الصوفى فى رأى الغزالى . وما يحدث له ، وكيف كان الغزالى معبراً عن ذلك فى عبارات أدبية وصفية جميلة حين يقول مثلا إن الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب . فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب . وانشرح الصدر . وانكشف سر الملكوت . وتلألأت فى القلب حقائق الأمور الإلهية .

وقد انتهينا من دراستنا للمسلك الصوفى عند الغزالى ، إلى أن الغزالى إذا كان يضيف إلى الطريق الوجدانى القلبى الذى رفعه إلى أعلى مرتبة . بعداً نظرياً ، فإن هذا البعد كان لديه غير محدد المعالم ولا واضح الصورة ، لأنه اختفى أوكاد وسط وصفه الأدبى الجميل لحالة هذا السالك فى طريق التصوف .

كما أشرنا إلى أننا مع اعترافنا بخصب هذه المحاولة ، محاولة الغزالى ، إلا أنها ليست محاولة داخلة فى المجال الفلسفى العقلانى من قريب أو من بعيد . إذ من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يلتقى وصفه للمسلك الصوفى ، مع التحديد الدقيق لخصائص وشروط المعرفة اليقينية ، تلك المعرفة التى لا يصل إلى جذورها وأبعادها الدفينة إلا من كان فكره مشدوداً بعناصر وجذور عقلية ، وقديماً نبهنا ابن رشد إلى ذلك كله .

قلنا هذا ونحن ندرس شريحة من فكر الغزالى ، شريحة تعبر عن فكر وجدانى قلبى ، ونبين موقف العقل منها ، حتى نرتفع إلى التعبير عن ثورة العقل .

هذا عن القسم الأول من قسمى هذا الفصل الثالث والأخير . وقد آن لنا أن ننتقل وتحت مظلة العقل دواماً ، إلى الإشارة إلى القسم الثانى من هذا الفصل والذى جعلنا موضوعاً له ، دراسة شريحة أخرى متعددة الألوان والظلال . هذه الشريحة هى موقف ابن سينا من التصوف ، ثم نقد هذا الموقف تعبيراً عن ثورة العقل .

وقد بينا فى تمهيدنا لهذا القسم ، إلى أننا سنجمع فى دراستنا لموقف ابن سينا بين الطابع الموضوعى والطابع الذاتى . فبعد عرض موقفه عرضاً تحليلياً من خلال أمهات كتبه فى هذا المجال ، وخاصة كتابه الإشارات والتنبيهات ، وجهنا مجموعة من أوجه النقد العديدة لآرائه ، سواء من حيث الإطار العام أو من حيث الآراء الجزئية الفرعية . وهذا النقد نحسبه شيئاً ضرورياً حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين كما هو الحال عند قوم أرادوا للفلسفة أن تتحول إلى مجموعة من الروايات والحكايات كالتى نجدها فى قصص ألف ليلة وليلة مثلا .

كما أشرنا إلى أن القارئ سيدرك تماماً كيف كان النقد معبراً عن ثورة العقل ، سيرى كيف أن النقد كان مرتكزاً على التمسك بالعقل وإعلاء كلمته فوق كل كلمة ، حتى يكون هذا العقل معبراً عن عظمة الفكر التى لاتدنو منها ولا تقترب عظمة أخرى .

والواقع — كما أشرنا فى تمهيدنا لهذا القسم — أن دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، تكتنفها الكثير من المصاعب ، وخاصة إذا أردنا دراسة موقفه من خلال منظور أو اتجاه معين بحيث نتجاوز مجرد العرض والشرح .

من هذه المصاعب ، أنه لا بد من المقارنة بين اتجاه واتجاه ، المقارنة بين موقف وموقف ، المقارنة بين التزام بطريق العقل والبرهان، والتزام بطرق أخرى كطريق القلب والوجدان .

من هذه المصاعب أيضاً ، تلك الآراء التى قيلت حول تصوفه ، وكثير من هذه الآراء استند إلى أدلة قوية . فهل تصوفه له مقدمات فلسفية راسخة فى مذهبه ؟ هل تصوفه لا يعدو أن يكون تاجاً للمذهب لا غير ؟ هل يمثل تصوفه خروجاً عن بقية جوانب فلسفته ؟ هل يعبر ما كتبه فى مجال التصوف عن نوع من التوبة ، أو الرجوع من الفكر الفلسفى إلى الفكر الصوفى ؟ هل يعد القسم الصوفى من كتاب الإشارات والتنبيهات مجرد كتاب مؤلف فى موضوع التصوف . وليس من الضرورى أن يكون مؤلفه صوفياً ؟ هل يعنى تصوفه تدليلا على إفلاس العقل ؟ هل نجد تناسباً بين عباراته فى كتاب الإشارات والتى تشير إلى شفافية الروح وصفاء الوجدان ، وبين حياته

التى كان يغشاها اللهو والطرب والتى عاشها بالعرض أكثر مما قضاها بالطول ؟

هذه تساؤلات عديدة . ولكننا إذا كنا نعبر اليوم عن ثورة العقل ، فإننا وجدنا من واجبنا الالتزام بطريق آخر فى البحث عن تصوف ابن سينا . وهذا الطريق يقوم على أساس هو : متى كان ابن سينا معبراً فى هذه الفكرة أو تلك عن العقل . ومتى كان معبراً فى فكرة أو أخرى عن إطار آخر غير الإطار العقلى ؟

ومهما يكن من أمر ، فإننا إذا كنا قد اختلفنا مع فريق من الباحثين حول رأى أو أكثر من الآراء التى قيلت حول تصوفه ، فإن هذا يعد شيئاً طبيعياً ، إذ أن الخلاف فى الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف .

بعد هذا التمهيد الذى قدمنا به لدراستنا لتصوف ابن سينا ، انتقلنا إلى دراسة بعض النماذج من رسائله العديدة التى نجد فيها بعض الأفكار الصوفية ، سواء كانت أفكاراً بارزة غاية البروز . أو كانت مجرد أفكار عابرة لا تدلنا دلالة قاطعة على هذا المحتوى الصوفى .

وقد وقفنا وقفة أطول عند كتابه « الإشارات والتنبيهات » نظراً لأنه يعد أهم كتبه فى هذا المجال .

قد وقفنا أيضاً وقفة نقدية عند أكثر الأفكار التى نجدها مبثوثة فى تضاعيف كتبه ورسائله الصوفية . رابطين كل فكرة وبين جذورها الفلسفية إن وجدت . ومشيرين إلى مدى استفادته من المفكرين الذين سبقوه ومدى تأثيره فيمن جاءوا بعده ، حتى لا تكون دراسة أفكاره منقطعة الصلة بالأفكار التى سبقتها والأفكار التى جاءت بعدها ، وكأنها معلقة فى الهواء ، كما يهوى ذلك نفر من المشتغلين بأشباه أقسام الفلسفة ، إن لم يكن كلهم .

وقفنا مثلا عند فكرته عن الموت ، وكيف حاول دفع الخوف من الموت . وقد تبين لنا أن فكرته هذه يغلب عليها الحس الصوفى الغائى . وقد لاحظنا فى معرض نقد فيلسوفنا إلى أنه أخذ يدور حول مشكلة الموت . دون أن ينفذ إلى صميم فلسفة الموت . . إنه يعرض علينا أسباب مخاوف الموت . ثم يرد على سبب سبب منها ، ولكن هل نجح فى ذلك ؟ اعتقد أنه لم ينجح ، إذ أنه حين يعرض علينا مخاوف الموت . نجده سرعان ما يتجاوزها إلى الاعتراض عليها بطريقة تبتعد إلى حد كبير عما ينبغى أن يلتزم به الفيلسوف . إنه يعتقد بفكرة مسبقة ، وهى أنه لا مبرر للخوف من الموت . فإذا صادف أفكاراً تتعارض وهذه الفكرة المسبقة ، سرعان ما يرد عليها دون أن يهتم فى كثير من الأحيان بالوقوف عندها ومناقشتها مناقشة موضوعية . إنه كثيراً مايستخدم عبارات خطابيه تارة وإقناعية تارة أخرى . وهذه العبارات الإقناعية الخطابية — كما بينا فى الفصل الأول — لا ترقى إلى مستوى البرهان .

صحيح أن إيمانه بفكرته نابع من جذور فلسفية كموقفه فى فلسفته من التفاؤل وتغليب الخير على الشر وغيرهما من أفكار . ولكن هذه الأفكار لم تسلم من النقد .

صحيح أيضاً أنه بذل جهداً فى رسالته « فى دفع الغم من الموت »، ولكنه لم يتقدم خطوة لها أهميتها الفلسفية نحو تبديد هذه المخاوف . فرغم ما بذله ، ما زالت مشكلة الموت من المشكلات التى يبحث فيها الإنسان ، تماماً كما نبحث فى مشكلة الحياة .

بعد دراستنا الموجزة لهذه الرسائل وما تضمنت فى أفكار ، انتقلنا إلى دراسة الجوانب الرئيسية فى تصوفه دراسة تفصيلية وذلك فى خلال منظور نقدى ، يعتمد اعتماداً رئيسيًّا على ما نقصده بثورة العقل .

جانب أول جعلنا موضوعه « اللذة الباطنة واللذة الحسية ». وقد بينا كيف حاول ابن سينا جهده رفع اللذات الباطنة واللذات العقلية فوق اللذات الحسية ، كما كشفنا عن الارتباط بين البعد الفلسفى والبعد الصوفى فى هذا المجال . مستندين بصفة خاصة إلى رسائله النفسانية ، وغيرهما من رسائل ترتبط من قريب أو من بعيد بهذا المجال .

وقد لاحظنا فى مجال نقدنا لابن سينا ، أن هذا الجانب كان معتمداً فيه على فكرة الأفضل والأشرف ، تلك الفكرة التى سبق أن أشرنا إليها ونحن ندرس مجالا من مجالات الفلسفة الفارابية .

إن هذه الفكرة التى يعتمد عليها ابن سينا تقدم لنا تصوراً كيفيًّا لا تحديداً كميًّا ، وكان بإمكان ابن سينا الابتعاد عن هذه الفكرة التى قد لا تتيح مجالا للالتقاء بين ا (نفس مثلا) ، ب (جسد مثلا) .

جانب ثان تحدثنا فيه عن مقامات العارفين وصفاتهم من خلال ما كتبه ابن سينا ، وخاصة فى كتابه « الإشارات والتنبيهات مبيناً لنا اللذات التى تحدث للعارفين المتنزهين فى حالة ذهابهم إلى عالم القدس والسعادة ، سواء كان ذهاباً كلياً (بعد الموت) أو ذهاباً غير كلى (قبل الموت) ، ومحدداً لنا مراتب الجواهر العقلية من خلال فكرتى العشق والشوق ، ورابطاً ذلك بحديثه عن أخلاق العارفين وصفاتهم .

وقد وقفنا عند هذا الجانب الثانى وقفة نقدية ، ولاحظنا أن أفكار ابن سينا فى هذا المجال ، وخاصة فكرته عن العشق والشوق ، تعد أقرب إلى أفكار الأديب الفنان ، منها إلى أفكار الفيلسوف الذى ينظر إلى الكون نظرة دقيقة محددة الإطار لا مهوشة المعالم .

صحيح أن لفكرة العشق والشوق دلالتها الفلسفية، إذا أخذنا فى الاعتبار العلاقة بين المادة والصورة ، وكيف أن المادة تعشق الصورة ، أو تتحرك شوقاً إليها ، أو إذا أخذنا فى الاعتبار

أيضاً قول أرسطو ، إن العالم يتحرك شوقاً نحو الله الكامل . ولكن هذه الدلالات غير محددة المعالم كما ذكرنا أكثر من مرة .

نقول هذا ولا مفر من القول ، ونحن نتحدث اليوم عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية . لأننا نعلم أننا إذا لم نميز بين إطار وإطار . بين ثوب كمى وثوب كيفى ، فسوف لا ننفذ إلى صميم التجديد .

هذا عن الجانب الأول والجانب الثانى . وقد انتقلنا منهما إلى الجانب الثالث ، وهو ما يعبر عنه ابن سيناء بدرجات حركات العارفين . وقد بينا أن حديث ابن سيناء عن هذا الجانب كله . عن هذه الدرجات كلها ، ابتداء من أولها (الإرادة) إلى آخرها . (الإقبال بالكلية على الله تعالى) ، كان حديثاً معبراً عن الوجد لا عن العقل .

صحيح أن عذر ابن سينا أنه يتحدث عن مجال صوفى لا يخضع للعقل ومقولاته ، ولكن كان لزاماً عليه أن يعرض للموقف الآخر . وهذا الموقف الآخر أو الوجه الآخر ، هو بيان موقف العقل من هذه الدرجات ، وهل من الممكن الوصول إليها حقيقة أم لا ، بدلا من تركيز حديثه على وجه واحد فقط ، وكأن هذه الدرجات كالحقائق الموضوعية المقررة .

كان لزاماً عليه ذلك ، ولكنه للأسف الشديد انساق انسياقاً وراء اللغة الوجدانية وابتعد ابتعاداً تامًّا عن لغة العقل ، ولعمرى أن تلك اللغة الوجدانية تحمل فى طياتها كثيراً من أوجه الخطأ والخطر وخاصة إذا استخدمت فى مجال يتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة . إنه لم يلتزم بخصائص محددة معينة يلزمنا إياها الموقف الفلسفى .

وبعد نقدنا لهذا الجانب ، انتقلنا إلى الجانب الرابع ، وهو الذى يدور حول أخلاق العارفين وأحوالهم . وقد لاحظنا أن الصفات التى يخلعها ابن سيناء على العارفين ، قلما تتوفر مجتمعة فى فرد من الأفراد ، لأن فى بعضها ما يعد بعيداً إلى حد كبير جداًّ عن الطبيعة البشرية . ويقينى أن ابن سينا لو كان قد درس طبائع البشر على اختلاف الأزمنة والأمكنة ، ولو كان صريحاً ومنطقيًّا مع نفسه ، لما وصف العارف بهذه الصفات والأحوال ، لأن العارف أولا وأخيراً يعد فرداً من أفراد البشر .

هذا عن الجانب الرابع . أما الجانب الخامس والأخير ، فيدور حول غرائب الأفعال التى تصدر عن العارفين .

وقد لاحظنا بعد دراستنا لأقوال ابن سينا عن هذه الأفعال ، ونسبته أشياء عجيبة وغريبة إلى العارفين ودفاعه عن أشياء لا يصح أن يتكلم عنها الفيلسوف العقلانى كلمة واحدة . نقول لاحظنا أن ابن سينا يبتعد رويداً رويداً ، بل يبتعد أحياناً على سبيل القفزة والطفرة عن مجال

المعقول إلى مجالات أخرى ، ناسياً أو متناسياً دراساته عن العلل وبحوثه فى الجوانب العلمية . والمجالات الطبية ، تلك البحوث والدراسات التى تسودها التجربة العلمية لا السحر ، وتلتزم بمنطق العقل وقوانين الوجود لا أحوال الوجد .

اختلفنا إذن مع ابن سينا اختلافاً يكاد يكون جذرياً فى أكثر ما يذكره ، وخاصة فى المجالات التى يبتعد فيها عن المنطق والعلم ، ينفى فيها العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، يبتعد فيها عن تقديم سبب عقلانى علمى لكل ظاهرة من ظواهر الوجود وكل حادثة من حوادث الكون .

نقول هذا ونحن نعلم أن من حق ابن سينا آن يتحدث ماشاء له الحديث ، وأن يفيض فى الكلام ما شاءت له الإفاضة ، ولكن إذا كان من حق ابن سينا ذلك ، فإن من واجبنا أن نكشف له عن خطئه تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل ، وخاصة أن ابن سينا قد ابتعد فى بعض المجالات التى يبحث فيها عن هذه التفسيرات العلمية والفلسفية المحددة ، ابتعاداً يكاد يكون تاماً .

ولعلنا نلاحظ أيضاً كيف كان ابن سينا متخلياً إلى حد كبير عن العقل . إننا سرعان ما نجده قائلا بمقدمات مرتباً عليها نتائج ، لدرجة أن القارئ قد يظن أن أقواله هذه أقوالا منطقية . ولكن لو أعملنا الفكر والعقل ، لوجدنا أن مقدماته هذه فى كثير من المجالات التى بحث فيها تعد مقدمات غير صادقة ، وإذا كانت المقدمات هذه حالها ، فلا بد أن تكون النتائج المترتبة عليها نتائج خاطئة .

إنه لم يلتزم بما سبق أن قرره عن مقدمات البرهان والتفرقة بين هذه المقدمات والمقدمات الجدلية والمقدمات الخطابية . إننا نجد تلاقياً بين بعض أفكار ابن سينا فى هذا المجال ، والأفكار الكلامية . وعلى القارئ أن يقارن أقواله عن الأفعال التى ينسبها للعارفين ، بدراسات المتكلمين عن موضوع السببية . إنه سيجد نوعاً من أنواع التشابه .

وأخيراً نقول إن ابن سينا إذا كان من حقه الدفاع عن أقواله وتبريرها ، فإن من حقنا مع الاعتراف بعمق كتاباته فى مجال التصوف ، تلك الكتابات التى تملأ القلب سكينة وطمأنينة . نقول من حقنا أن ننقد رأياً أو أكثر من رأى ، بل ننقد اتجاهه هذا ، وذلك إيماناً منا بالعقل ، وكيف أن هذا العقل يستطيع التعبير عن نفسه بثورة فكرية ، ثورة عقلية من الداخل كما قلنا فى بداية تصديرنا . ثورة تستمد جذورها من قاع العقل الخصيب ، متخذة من هذا العقل هادياً لها ومرشداً .

نرجو بعد هذا كله أن نكون قد تقدمنا خطوة نحو إرساء دعائم منهج نؤمن به ونكرس حياتنا

للدفاع عنه . ولعل فى دفاعنا عن هذه الثورة العقلية ، ما يمنعنا من مبادرتنا فى الابتعاد عن التراث غير العقلى والانحراف عنه . لأننا لا نريد أن ننحرف عن المسار العقلى مرة أخرى . وإذا كنا نجد كثيراً من الانتقادات توجه إلى العقل . فإن العقل هو الذى يصحح بنفسه بتمرده على نفسه ، العقل يصحح العقل . إذ لا يقوم اللامعقول بتصحيح المعقول . إن هذا العقل يتميز باتساع النطاق والتنوع والخصب والعمق وهذه المميزات تسمح تماماً للعقل بتعديل مساره ، إذا أحس أنه انحرف عما ينبغى أن يكون عليه التفكير العقلى

وقد يكون من المناسب إطلاقاً أن نتخلى عن هالات الإعجاب وأكاليل الغار التى من وضعوا وتقاً ضد العقل . صحيح أن العقل الإنسانى قد يكون بطيئاً فى سيره ولكن هذا البطء راجع إلى أنه دائماً فى طريقه وسط الأشواك والصخور . راجع إلى أنه دواماً يعود آناً بعد آن إلى الوراء لكى يحكم خطاه من مستقبل يتطلب مهمات عالية فى التنوع مطلوب منه أن يقوم بها .

لا تلوموا العقل أيها القوم . بل انظروا إلى الآلام التى أنجزها والمهام التى ما زالت أمامه ، والتى تتجدد يوماً بعد يوم . ويقينى أنه سيقوم بإنجازها . إذ أن تاريخ الفكر الإنسانى والفلسفى منه على وجه الخصوص . يعد تاريخاً للعقل إذن [illegible] .

إنه لواجب مقدس علينا أن نتابع ما فى تراثنا من أعمال فكرية . ونكشف ما فيها من حدود عقلية . حتى يكون ذلك معيناً لنا على اللحاق بركب تيار الحضارة وعلى دفع أمتنا إلى الأمام . فنحن بين أمرين اثنين لا ثالث لهما : إما أن نرتضى السير قدماً نحو الحضارة . وهذا سبيله التمسك بالعقل . وهنا تكون الحياة . وإما أن لا نرتضى التقدم بتخلينا عن العقل . وفى ذلك الجمود والموت .

هذا ما أعنيه حين أدعو وأنادى اليوم بثورة العقل فى مجال الثقافة العربية ، متأملاً فى صمت ناطق وفى نطق صامت داخل صومعتى الفكرية متوحداً فى غربة غريبة . فهل يا ترى ستجد هذه الدعوة التى أخط الآن سطورها فى سكون الليل وقد بدا أمامى فى الأفق ذلك الانبلاج الفالق ليوم مضى بنور يوم جديد . هل ستجد صداها فى نفوس وعقول المهتمين بالفكر الفلسفى فى أرجاء العالم من مشرقه إلى مغربه ؟

مدينة نصر فى ١٥ نوفمبر عام ١٩٧٤ م

محمد عاطف العراقى

الفصل الأول

مصادر المعرفة عند مفكري وفلاسفة العرب
(طريق الحق وطريق الظاهر)

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد

ثانياً : مصادر المعرفة اليقينية (طريق الحق)

١ ــ الأوليات العقلية المحضة
٢ ــ المحسوسات
٣ ــ المجربات
٤ ــ المتواترات
٥ ــ القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط
٦ ــ الحدسيات

ثالثاً : مصادر المعرفة غير اليقينية (طريق الظاهر)

١ ــ المقبولات
٢ ــ المظنونات
٣ ــ المسلمات
٤ ــ المشهورات
٥ ــ المخيلات
٦ ــ الوهميات

رابعاً : البرهان أسمى صور اليقين

١ ــ تمهيد
٢ ــ حول أصول البرهان

خامساً : نص للفارابي (من رسالته في معاني العقل)

تقديم

حاولنا فى هذا الفصل بعناصره العديدة تقديم نمط من البحث الفلسفى اهتم به مفكرو وفلاسفة العرب . وهو إذا كان يرتبط ارتباطاً كبيراً بالجانب المنطقى ، إلا أنه يبدو لنا أن غاية الباحثين فى هذا المجال لم تكن فحسب غاية منطقية ، بل كان وراء ذلك أهداف وغايات أخرى تنفذ إلى صميم الميتافيزيقا .

ومهما يكن من أمر ، فقد حاولنا من جانبنا إضفاء نوع من التأويل الجديد والتفسير الذاتى لجوانب هذا الموضوع بأبعاده الثلاثة ، لأننا نعتقد أن الدارس للفلسفة ليست مهمته فحسب قراءة السطور ،وإلا لكان من عامة الناس ، بل إن مهمته أساساً قراءة ما بين السطور إن صح هذا التعبير أو ما وراء السطور ، حتى ينفذ إلى أعمق أعماق الفكرة ويصل إلى قاعها الخصيب .

فى القسم الأول حددنا مصادر المعرفة اليقينية (طريق الحق) ، وكيف أننا من جانبنا نفضل الاعتماد عليها ، إذا أردنا أن نتقدم خطوة بل خطوات فى سبيل إرساء دعائم المنهج العقلى التجديدى الذى دعونا إليه منذ سنوات .

وفى القسم الثانى ذكرنا مصادر المعرفة غير اليقينية (طريق الظاهر) ، وبيان ما فى هذه المصادر من أخطاء . وإذا كنا سمينا هذا الجانب بطريق الظاهر ، فإننا نود من جانبنا التنبيه إلى أن طريق الظاهر لا يعنى الحس ، لأننا نعتمد على الحس اعتماداً كبيراً ، بل نعنى بالظاهر ، أشباه الحقائق ، أى ظاهر اليقين لا حقيقة اليقين ، ونحن نسعى إلى التماس الحقيقة ، لا إلى الظاهر الظنى .

وفى القسم الثالث حددنا بعض أصول البرهان ، نظراً لأن المعرفة اليقينية تتبلور إلى حد كبير جداً حول المقدمات البرهانية ، بالإضافة إلى أن البرهان يعد إلى حد كبير تعبيراً عن ثورة العقل .

أولاً : تمهيد

« ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها . ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له ، إذ يلزم أن لا يكون ها هنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون . كما لا يكون ها هنا برهان ولا حد ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي تأتلف منها البراهين . ومن يذهب إلى عدم وجود أي علم ضروري . يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً » .

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٢٣)

الفصل الأول

مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب

أولاً – تمهيد :

نعتقد من جانبنا أن البحث فى هذا المجال من الأهمية بمكان ، إذ أنه سيؤدى بنا إلى الالتزام بالتفرقة تفرقة حاسمة بين فكر فلسفى له أسسه المحددة وخصائصه الدقيقة ، ويتقيد بمنهج معين ، وبين فكر ينتسب إلى الفلسفة من بعيد تارة ، ويبتعد عنها ابتعاداً تامًّا تارة أخرى .

ولعل هذا يعد أهم درس نستفيده من البحث فى مصادر المعرفة ومقدماتها على النحو الذى نجده عند مفكرى العرب . إذ أن هذا المبحث ، وإن كان يعد مبحثاً منطقيًّا فى كثير من زواياه ، إلا أن له جذوره الفلسفية الراسخة . بمعنى أن التفرقة بين مقدمات ومصادر يقينية ، ومقدمات ومصادر غير يقينية ، ستؤدى بنا – كما سنرى – إلى التمييز الحاسم بين فكر فلسفى ، وبين أقوال حشرت حشراً فى إطار الفلسفة العربية ولعل القارئ يذكر كيف أننا دعونا إلى ضرورة هذا التمييز وكيف أن هذا التمييز يعد قاعدة من قواعد المنهج العقلى التجديدى الذى ندعو إليه[1] .

وإذا كنا لا نجد اختلافاً عند مفكرى العرب وسائر المؤلفين الذين بحثوا فى هذا المجال عند تحديدهم المصادر اليقينية والمصادر غير اليقينية ، إلا أن العبرة بالتطبيق على الآثار الفكرية التى تركوها لنا . بمعنى أنه من السهل على المفكر أن يقول إن مقدمات المعرفة اليقينية هى كذا وكذا ومقدمات المعرفة غير اليقينية تتمثل فى كذا وكذا ، إلا أنه حين يزعم أنه يتحدث حديثاً فلسفيًّا ، لا نجده يلتزم بذلك .

نوضح ذلك بمثال فنقول بأن الغزالى مثلا إذا كان فى أكثر من كتاب من كتبه ككتابه « معيار العلم » وكتابه « مقاصد الفلاسفة » ، قد ميز بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية ، وأدخل الأشياء التجريبية فى إطار المعرفة اليقينية ، إلا أنه عندما بحث فى مجال السببية ، لم يلتزم بما نادى به وبما قال به . إنه حين أحس بأن آراءه فى السببية تتعارض مع منطق التجربة قام بمحاولة هروبية إن صح هذا القول ، بأن أحالنا إلى كتابه تهافت الفلاسفة . وإذا رجعنا إلى تهافته وجدناه غير ملتزم من قريب أو بعيد بتمييزه بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر

---

(١) راجع تفصيلات هذا المنهج فى تصدير كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق .

المعرفة غير اليقينية[١] . ومن الغريب أنه لا يلتزم باليقين ويزعم لنفسه أنه يرد على أهل اليقين من الفلاسفة.

وإذا كانت المعرفة اليقينية تعد داخلة — كما سنرى — في مجال البرهان . والبرهان بدوره يرتكز على أسس ومقدمات عقلية . فإننا نود الإشارة إشارة موجزة إلى المذهب العقلي . خاصة وأننا من جانبنا نقيم دعوتنا إلى تجديد الفكر الفلسفي العربي . على أساس العقل . ولكن مع فهم خاص لما نعنيه بالعقل .

فالإنسان يسير في حياته الفكرية على هدى طريق معين . إما حسي تجريبي . وإما عقلي . وإما أنه يحاكي غيره من الناس السابقين عليه ويقلدهم .

والمذهب العقلي هو الذي يؤمن صاحبه بقيمة العقل . وأنه يشتمل على مبادئ أولية . على ضوئها يهتدي المرء في حياته الفكرية .

وللمذهب العقلي عدة صور تختلف فيما بينها وتتعدد . إلا أنها تتفق في اعتبارها العقل مقياساً معيارياً على أساسه تحكم على الشيء بأنه صواب أو خطأ .

فيقال عن شيء ما إنه « عقلي » لأنه يستند إلى العقل ؛ وعلى ذلك تسمى النتيجة التي ينتهي إليها عقلية . وكذلك يقال على كل ما لديه قوة الاستدلال . ولذلك قيل عن الإنسان إنه حيوان عاقل[٢] .

ويرى المذهب العقلي أن كل شيء له وجود . فوجوده بعلة معقولة . وما دام الأمر كذلك . فمن حقه أن يكون معقولاً ، إن لم يكن معقولاً بالفعل . وتبعاً لذلك يقال المذهب على منابع المعرفة في مقابل التجريبية[٣] .

فالعقل الإنساني قادر بلا مساعدة خارجية على تحصيل الحقيقة الموضوعية . ومادة المعرفة قد أخذت من العقل نفسه وليس من التجربة ؛ أي أنها أفكار أولية وواضحة وضوحاً ذاتياً[٤] . فكل معرفة يقينية مصدرها مبادئ أولية واضحة تترتب عليها نتائج بالضرورة . وإذا كانت التجربة ممكنة ، فإنها لا تكون ممكنة إلا لصاحب عقل يقوم على مبادئ كلية وضرورية[٥] .

---

(١) راجع تفصيلات هذا المجال في كتابنا تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية» ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) *Baldwin* : Dictionary of philosophy vol II P. 416.

وراجع في تفصيل ذلك كله تصدير كتابنا النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٤ وما بعدها

(٣) *Lalande* : vocabulaire technique et Critique de la philosophie P. 889.

(٤) Encyclopaedia Britannica vol 18 "Rationalism" P. 991.

(٥) Lalande : vocabulaire technique et Critique de la philosophie p. 889.

فالمعرفة العقلية إذن تكون عن طريق العقل الذى له القدرة على اكتساب العلم ، وهذا العلم لا يكون إلا بإدراك الكليات المجردة فتكون وظيفة تجريد المعقولات من المحسوسات . واكتشاف العلاقات بينها[١]

وينادى المذهب العقلى بالثقة بالعقل . أى الوضوح والبرهان والاعتقاد بفاعلية الضوء الطبيعى ، وهو يقابل بهذا الصوفية والنصية وأصحاب التقليد ، ولا يسمح فى العقائد الدينية بقبول إلا ما هو منطقى مقبول[٢] .

فالعقل البشرى إذن جدير باكتشاف الحقيقة الدينية وتحديدها دون مدد خارق للطبيعة[٣]

---

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة ليوسف كرم ص٩٥-٩٦ ، وأيضاً العقل والوجود ليوسف كرم ص ١١ - ١٣

(٢) Lalande : vocalulaire P. 889.

(٣) Baldwin : Dictionary of philosophy vol II P. 416.

ثانياً : مصادر المعرفة اليقينية

« كل صناعة من الصنائع القياسية الخمس فيها ضرب أو ضروب من السؤال خاص بها . فنى الفلسفة سؤال برهانى . وفى الجدل سؤال جدلى . وفى السفسطة سؤال سؤال سوفسطائى . وفى الخطابة سؤال خطبى . وفى الشعر سؤال شعرى . والسؤال الذى فى كل صناعة هو على نوع ونحو وبحال ما على غير ما هو عليه فى الأخرى . وللسؤال فى كل صناعة أمكنة أن ينجح فيها وأمكنة لا ينجح فيها . فلذلك إنما يصير ذلك السؤال نافعاً وفى تلك الصناعة حتى استعمل فى الأمكنة التى فيها ينجح ، وعلى النحو الذى ينجح . فالسؤال الجدلى يكون بتصريح المتقابلين أو تكون قوة ما صرح به قوة المتقابلين . وكذلك فى كثير من الصنائع . وأما السؤال الخطبى فمن ضروب سؤالاته أن يكون بأحد المتقابلين فقط » .

(الفارابى ــ كتاب الحروف ص ٢٢٦)

ثانياً : مصادر المعرفة اليقينية

(طريق الحق)

تمهيد :

سبق أن أشرنا إلى أن فريقاً من مفكرى العرب قد بحث فى مصادر المعرفة اليقينيه وغير اليقينية . ونريد الآن أن نحدد مقدمات ومصادر المعرفة اليقينية على النحو الذى نجده فى دراسات مفكرى العرب لهذا المجال .

لقد قسم هؤلاء المفكرون المقدمات اليقينية إلى الأوليات العقلية المحضة . والمحسوسات . والمجربات ، والحدسيات ، والقضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط ، والمتوترات .

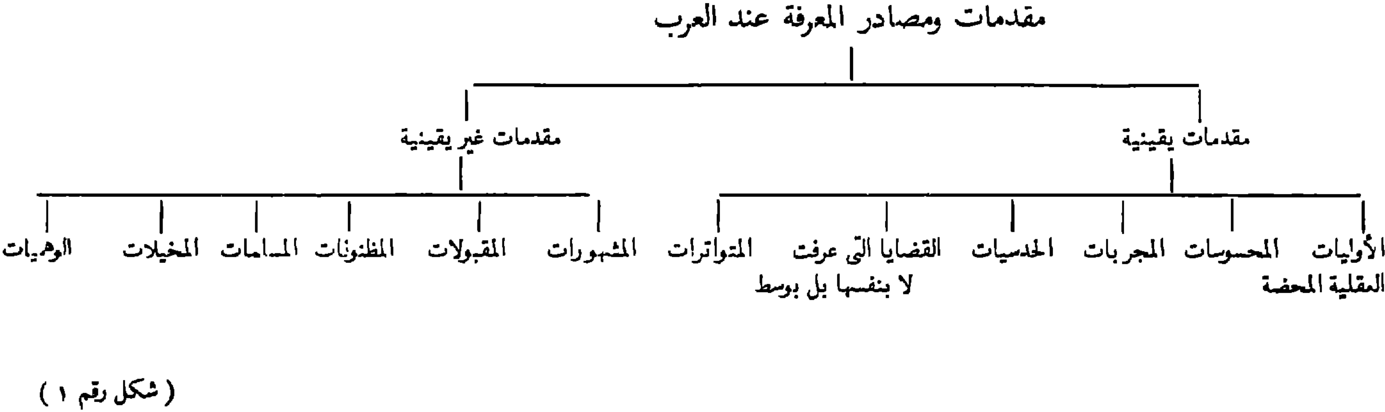
أما المقدمات التى ليست يقينيه ولا تصلح للبرهان ، فقسموها إلى المشهورات والمقبولات والمظنونات والمسلمات والمخيلات والوهميات (راجع شكل رقم ١) .

وهذه المقدمات – كما سبق أن أشرنا – تعد داخلة فى مجال البرهان ، ومصدراً له وهذا بعكس المقدمات غير اليقينية .

يقول ابن سينا : إن البرهان قياس مؤلف فى يقينات لإنتاج يقينى . واليقينيات إما الأوليات وما جمع معها ، وإما التجريبيات ، وإما المتوترات . وإما المحسوسات . وأما الذائعات والمقبولات والمظنونات فخارجة عن هذه الجملة[1] .

---

(١) النجاة – القسم المنطقى ص ٦٦ .


مقدمات ومصادر المعرفة عند العرب
مقدمات يقينية
مقدمات غير يقينية
الأوليات العقلية المحضة
المحسوسات
المجربات
الحدسيات
القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط
المتواترات
المشهورات
المقبولات
المظنونات
المسلمات
المخيلات
الوهميات

(شكل رقم ١)

١ ــ الأوليات العقلية المحضة :

هى القضايا التى تحدث فى الإنسان فى جهة قوته العقلية المجردة فى غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها لأنها تمثل معنى بسيطاً لا مركباً.

ونود أن نشير إلى أن هذه الأوليات والبسائط إذا حصلت فى الذهن ، إما لمعونة الحس أو الخيال ، أو وجه آخر ، وجعلتها القوة المفكرة قضية ، بأن نسبت أحدهما إلى الأخرى بسلب أو إيجاب ، صدق بها الذهن اضطراراً من غير أن يشعر بمصدر استفادته هذا التصديق ، بل يقدر كأنه كان عالماً بها على الدوام ، كقولنا : إن الاثنين أكثر من الواحد ، والكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، وأن السلب والإيجاب لا يصدقان على شيء فى وقت واحد .

وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن فى التصديق به إلا على تصور البسائط ، أى الحدود والذوات المفردة فهما تصور الذوات وفطن للتركيب ، لم يتوقف فى التصديق ، بل يحتاج إلى توقف حين يفطن لمعنى الحادث والقديم ، ولكن بعد معرفتهما لا يتوقف فى الحكم بالتصديق[١] .

فالأوليات إذن هى القضايا التى يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته ، لالسبب من الأسباب الخارجية عنه ، إذ كلما وقع للعقل التصور لحدودها وقع التصديق ، فلا يكون للتصديق فيها توقف إلاعلى وقوع التصور والفطنة . ومنها ما هو جلى للكل لأنه واضح ومنها ما هو خفى ويفتقر إلى تأمل الخفاء فى تصور الحدود .

وليس تصديق هذه الأوليات من قبل الحس لأن الحس لا يدرك الكلى ، بل إدراكه مقصور على جزئى واحد أو اثنين فصاعداً ، بشرط أن يكون محصوراً . ولكنه يرجع لغريزة النفس وفطرة العقل ، حتى متى تصور العاقل فيها حدى القضية بمفهومها ، حكم بفطرته فيها بإيجاب أحدهما للآخر أو سلبه عنه من غير حاجة إلى دليل ولا توقف على حجة ولا انتظار لموافقة موافق ولا اعتبار لمخالفة مخالف[٢].

---

(١) معيار العلم للغزالى ص ١٨٦–١٨٧ ، النجاة لابن سينا ص ٦٤– ٦٥ – ٦٦ فى القسم المنطقى ، محك النظر للغزالى ص ٤٨ ، المستصفى للغزالى جزءاً ص٤٤، حاشية الباجورى على متن السلم للأخضرى ص ٧٧ ، كشاف أصطلاحات الفنون للتهانوى مجلد ٢ ص ١٥١٢ – ١٥١٣ ، الرسالة الشمسية للقزوينى ص ١٦٧ ، شرح الأنصارى على متن إيساغوجى فى علم المنطق للأبهرى ص ٦٣ ، عيون الحكمة لابن سينا ص ١٠ ، منطق البرهان للدكتور يحيى هويدى ص ٣٥ وما بعدها ، مقاصد الفلاسفة للغزالى ص ٤٧ وما بعدها فى القسم المنطقى .

(٢) المعتبر فى الحكمة لأبى البركات البغدادى، جزء١ ص ٢٠٥ .

[illegible] الأمور فقط .

متى أدرك أو أدركت النفس بها الحس كقولنا الثلج بارد . فإن العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس ، لم يقض بهذه القضايا . وإنما أدركها بواسطة الحواس [1]

فالمحسوسات أو المشاهدات قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس[2] . وهذا الحس — كما ذكرنا — لا يفيد إلا علماً جزئياً ، كقولنا هذه النار حارة . أما الحكم بأن كل نار حارة ، فيستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة . ولا شك أن تلك الإحساسات إنما تفضي إلى اليقين إذا كان معها عقل ، وإلا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات فيرى الحواس عن الغلط[3]

يبقى أن نشير إلى أن المحسوسات إذا كانت تعد من سبيل المعرفة اليقينية ، فإنه يترتب على ذلك أن آراء كل من الأشاعرة والغزالي في السببية أي العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد آراء غير يقينية ، أي آراء غير حاسمة . وخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع الذين استندوا إلى الحس[4] . وأدخلنا في الاعتبار أيضاً ذهاب الغزالي إلى أنه لا ضرورة بين النار والإحراق ، وبين الماء والتبريد . وإذا لما قد أشرنا إلى عجز الغزالي عن التوفيق بين القول بالمحسوسات كمصدر من مصادر المعرفة اليقينية . وقوله بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ليست ضرورية ، بل هي ترجع إلى العادة ومردها إلى الله تعالى .

---

(١) النجاة ص ٦١ — ٦٢ من القسم المنطق .

(٢) البصائر النصيرية للساوى ص ٢٨٢ .

(٣) المواقف للإيجى جزء ٢ ص ٣٧ — ٣٨ — ٣١ .

(٤) راجع تعصبات نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع ، في كتابنا «تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية» ص ٦٢ وما بعدها .

٣ - المجربات :

وهي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس ، أي تحصل من مجموع العقل والحس . وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء مثل قولنا بأن الخمر مسكر وأن الضرب مؤلم للحيوان الحي ، تكرر ذلك منا في الذكر . وإذا تكرر منا ذلك حدثت منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر . وهو أنه لو كان هذا الأمر كالسكر مثلاً عن الخمر حادثاً اتفاقاً وعرضاً ، لا عن مقتضى طبيعته ، لما كان في أكثر الأمر من غير اختلاف[1] .

المجربات إذن هي ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار . ولا بد مع ذلك من قياس خفي . هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد يكون إما دائماً أو أكثرياً ولم يكن اتفاقاً . بل لا بد أن يكون هناك سبب ، وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب . وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً[2] .

---

(١) النجاة ص ٦١ ، معيار العلم للغزالي ص ١٨٨ – ١٩٠ ، محك النظر ص ٥٠ ، والإشارات والتنبيهات ص ٣٩٤ – ٣٩٥ ، وأيضاً : عيون الحكمة لابن سينا ص ١٠ .

(٢) المواقف للإيجي جزء ٢ ص ٣٩ ، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي مجلد ١ ص ١٨٩ ، وأيضاً : البصائر النصيرية للساوي ص ٢٨٣ .

٤ — المتواترات :

هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطاة على الكذب لغرض من الأغراض، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة وإن لم نشاهدها[١]. مثل علمنا بوجود أفلاطون برغم أننا لم نره . ووجود مكة والمدينة وإن لم نبصرهما .

وهذه القضايا التواترية هى التى تسكن إليها النفس سكوناً تاماً يزول عنه الشك لكثرة الشهادات مع المكانة ، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ .

ولا يتوقف هذا على العدد . إذ من حاول أن يحصر هذه الشهادات فى مبلغ عدد معلوم فقد أحال . فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد تؤثر فيه الزيادة والنقصان . وإنما الرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين . فاليقين إذن هو القاضى بتوافى الشهادات لا عدد الشهادات[٢].

---

(١) النجاة ص ٦١ ، محك النظر ص ٥٢ ، المستصفى جزء ١ ص ٤٧ ، التعريفات للجرجانى ص ١٧٥ ، الرسالة الشمسية ص ١٦٧ ، البصائر النصيرية ص ٢٨٥ ، وأيضاً : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ص ١٢٣ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٣٩٧ — ٣٩٨ حاشية الباجورى على متن السلم للأخضرى ص ٧٧ ، وأيضاً : المواقف للإيجى جزء ٢ ص ٤٠ — ٤١ .

٥ ـ القضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط :

هى ما يحكم فيها العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين ، كقولنا : الأربعة زوج ، بسبب وسط حاضر فى الذهن ، وهو الانقسام بمتساويين . فهذا الوسط متصور فى الذهن عند تصور الأربعة زوجاً .

فهذه القضايا إذن لا يغرب عن الذهن أوساطها ، بل متى أحضر جزأى المطلوب ، حضر التصديق به لحضور الوسط[١] .

والسبب فى أن هذا الوسط لا يخفى عن الذهن ، هو قلة العدد وتعود الإنسان التأمل فيه[٢] .

يقول الغزالى فى مقاصد الفلاسفة[٣] . عن هذه القضايا : « وبالجملة فلا يستبعد أن يكون الشىء معلوماً بوسط ، ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوماً بوسط وقياس . فليس كل ما يثبت على وجه ، يتنبه الإنسان بوجهه ، وثبوت الشىء للذهن شىء ، والشعور بوجه ثبوته والتعبير عنه شىء آخر » .

---

(١) شرح الأنصارى على متن إيساغوجى فى المنطق للأبهرى ص ٦٤ .

(٢) معيار العلم ص ١٩٢ — ١٩٣ .

(٣) ص ٤٩ من القسم المنطق .

[illegible]

[illegible] في [illegible] الانتقال من المبادئ إلى [illegible] ، ويزول معه الشك ، كما أننا [illegible] من [illegible] . فإننا [illegible] هذه [illegible] حال القدر في تشكلاته النورية [illegible] أوضاعه [illegible] قرباً وبعداً ، حدسنا منه أن نور (القمر) مستفاد من [illegible] (الشمس) .

[illegible] من تكرار المشاهدة ، [illegible] كما في المجربات .

[illegible] أما [illegible] في المحسوسات [illegible][1]

[illegible] . ولهذا قد لاحظنا أن كل نوع منها يستند [illegible] والتدليل على أقواله ، بعكس المقدمات غير [illegible] .

[illegible] التمييز بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية ، [illegible] التمييز بين أقوال فلسفية تقوم على أسس محددة يقينية ، [illegible] حشرت حشراً في إطار الفلسفة دون أدنى مبرر ، ثم حشرت حشراً وقد قام [illegible] في [illegible] والفلسفة من هذه الأقوال براء . ثم هي أقوال غير فلسفية لأنها [illegible] الوهم والظن طريقاً ، ولم ترتض العقل واليقين مسلكاً ودليلا .

---

(١) المواقف للإيجي جزء ٢ ص ٣٩ – ٤٠ .

ثالثاً : مصادر المعرفة غير اليقينية

« طريقة المتكلمين مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ وموازنة الشيء بالشيء إما بشهادة من العقل مدخولة ، وإما بغير شهادة منه ألبتة والاعتماد على الجدل وعلى ما يسبق إلى الحس ويحكم به العيان ، أو على ما يسمح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ ، وسائر الأعراض التي يطول إحصاؤها ويحزن الإتيان عليها . وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق . وإتمام القول الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له ، مع بوادر لا تليق بالعلم ومع سوء أدب كثير ؛ نعم ومع قلة تأله وسوء ديانة وفساد دخلة ورفض الورع بجملته » .

[أبو سليمان المنطقي (من كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي ص ٢٢٣ — مقابسة رقم ٤٨] .

ثالثاً : مصادر المعرفة غير اليقينية

(طريق الظاهر)

مقدمة :

كشفنا فيما سبق عن مصادر ومقدمات المعرفة اليقينية بأنواعها العديدة ، وبينا أن كل نوع منها إنما يستند إلى أساس قوى من اليقين ، ومن هنا كانت هذه المصادر والمقدمات داخلة فى مجال البرهان .

ونريد الآن أن ندرس بإيجاز مصادر المعرفة غير اليقينية حتى تكتمل جوانب الصورة ، صورة المعرفة بنوعيها ، أى المعرفة اليقينية ، والمعرفة غير اليقينية .

ونود أن نشير إلى أن هذه المصادر بأنواعها العديدة لا تعد داخلة فى مجال البرهان . وإذا كنا سنشير إليها اليوم ، فإن باعثنا على ذلك التفرقة بين دائرة فلسفية تتخذ من اليقين والبرهان أساساً ، وبين دائرة كلامية تعد داخلة فى إطار المعرفة غير اليقينية ، لأنها تتخذ من الجدل أساساً وطريقاً . بمعنى أن الدراسات الداخلة فى إطار الدائرة الكلامية الجدلية تعد إلى حد كبير كلاماً فى كلام .

٦ ـ المقبولات :

هى آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول ، لرأى سابق أو فكر قوى، تميز به مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أفاضل الناس قبل أن نتحقق منها بالبرهان[1] .

يقول الغزالى فى كتابه « مقاصد الفلاسفة »[2] : أما المقبولات فهى المقبول من أفاضل الناس وأكابر العلماء ومشايخ السلف إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه وفى كتبهم وانضاف إلى ذلك حسن الظن بهم ، فإن ذلك يثبت فى النفس ثبوتاً ما .

---

(١) النجاة ص ٦١– ٦٢ فى القسم المنطقى ، معيار العلم للغزالى ص ١٩٧–١٩٨ ، الإشارات والتنبيهات جزء ١ (المنطقيات) ص ٤٠٥ ، الرسالة الشمسية ص ١٦٩ ، وأيضاً منطق البرهان للدكتور يحيى هديدى ص ٤٦ وما بعدها .

(٢) ص ٥١ من القسم المنطقى .

٢ – المظنونات :

هى قضايا يحكم فيها حكماً راجحاً مع تجويز نقيضه . والقياس المركب من المقبولات أو المظنونات يعد خطابياً[1] . إذ الخطابيات أمور لا يطلب فيها البرهان ، بل يكفى فيها مجرد الظن . ولذلك قيل إنها قياسات مركبة من مقدمات مقبولة أو مظنونة من شخص معتقد فيه . والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم ، كما يفعل ذلك[2] بعض الناس فى بعض المناسبات .

فهذه المظنونات تعد إذن آراء يقع التصديق بها لا على الثبات ، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال ، ولكن الذهن يكون إليها أميل ، بمعنى أن العقل يحكم بها حكماً راجحاً مع تجويز نقيضه

ومن أمثلتها قولنا :

زيد يطوف بالليل .

كل من يطوف بالليل فهو سارق

∴ زيد سارق .

وقولنا :

عمرو يتحدث مع العدو .

كل من يتحدث مع العدو فهو عدو مثله .

∴ عمرو عدو .

وإذا كان المحتج بهذه المظنونات يستعملها على سبيل الجزم، فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن : دون أن يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها[3] .

---

(١) المصدر السابق جزء ٢ ص ٨٨ ، كشاف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ٩٤٠ ، وأيضاً التعريفات للجرجانى ص ٨٩ .

(٢) النجاة – المنطقيات – ص ٦٤ ، وأيضاً معيار العلم للغزالى ص ١٩٨ .

(٣) الإشارات والتنبيهات جزء ١ ص ٤٠٧

٣ ــ المسلمات :

هى قضايا يسلم بها الخصم ويبين عليها الكلام . وذلك كتسلم الفقهاء مسائل أصول الفقه .

وهذه المسلمات بالإضافة إلى المشهورات ــ كما سنرى ــ تستعمل فى القياس الجدلى[1] .

ومن أمثلة هذه المسلمات ، استدلال الفقيه على وجوب الزكاة فى حلى البالغة بقول النبى صلى الله عليه وسلم : فى الحلى زكاة . فلو قال الخصم إن هذا يعد خبراً واحداً وعلى هذا ، فإننا لا نسلم به على أنه حجة ، فإن الفقيه يقول بأن هذا قد ثبت فى علم أصول الفقه ، ولا بد أن نأخذه فى هذا المجال كأمر مسلم به .

فهذه المسلمات إذن هى المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب ، سواء كانت حقه أو مشهورة أو مقبولة ولكن لا يلتفت إليها إلا إلى تسليم المخاطب[2] .

---

(١) الرسالة الشمسية ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) البصائر النصيرية ص ٢٨٩ .

المشهورات :

هي قضايا يحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب .

ويذكر القزويني في شرح الرسالة الشمسية(١) أن سبب شهرتها فيما بين الناس يرجع إما إلى اشتمالها على مصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح ، وإما إلى ما في طباعهم من الرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة . وإما إلى ما فيهم من الحمية كقولنا كشف العورة مذموم . وإما إلى انفعالاتهم من عاداتهم كقبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند وعدم قبحه غيرهم . وإما إلى الشرائع والآداب كالأمور الشرعية وغيرها .

هذا ولا بد أن نأخذ في الاعتبار أن هذه المشهورات قد تبلغ حداً بحيث تختلط وتلتبس بالأوليات . ولكننا نستطيع التفرقة بينهما بالقول بأن الإنسان لو فرض نفسه خالية مجردة عارية عن جميع الأمور المغايرة لعقله ؛ حكم بالأوليات دون المشهورات . ، كما أن المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة ، وهذا على العكس من الأوليات .

ويبدو لنا أن التفرقة بين المصادر اليقينية (طريق الحق) وبين هذه المشهورات (طريق ظاهر الحق) تذكرنا من بعض أبعادها وجوانبها بتفرقة أفلاطون حين دراسته للفضائل الأخلاقية . بين الفضيلة الفلسفية (الفضيلة الحقة) وبين الفضيلة العادية (فضيلة الجماهير) .

ولعل مما يؤيد هذا . أن المشهورات قد أوجب التصديق بها اتفاق الكافة أو الأكثر عند معتقديها عليها . وليست هذه من مقتضيات الفطرة من حيث هي مشهورة ؛ بل مما تدعو إليه محبة التسالم وصلاح المعيشة . وشيء من الأخلاق الإنسانية(٢) .

وإذا كنا قد أشرنا ونحن بصدد دراسة المسلمات إلى أن المتكلمين (أهل الجدل) يستندون إلى المسلمات بالإضافة إلى المشهورات . وإذا كانت هذه المسلمات والمشهورات تعد أدنى درجة من مصادر المعرفة اليقينية التي يستند إليها الفلاسفة . فإن الجدل بالتالي يعد أدنى مرتبة من طريق البرهان .

دليل هذا أن القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات يسمى جدلاً . والغرض منه إلزام الخصم وإقناع من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان(٣) .

---

(١) ص ١٦٨ .

(٢) البصائر النصيرية ص ٢٨٧ ، وأيضاً المستصفى للغزالي جزء ١ ص ٤٨ .

(٣) ص ١٦٨ من شرح الرسالة الشمسية .

يقول الغزالى إن من فوائد الجدل[1] :

١ – إفحام كل فضولى ومبتدع يسلك غير طريق الحق[2] ويكون بفهمه قاصرا عن معرفة الحق بالبرهان ، فيعدل معه إلى المشهورات التى يظن أنها واجبة القبول كالحق ويبطل عليه رأيه الفاسد .

٢ – أن من أراد أن يتلقى الاعتقاد الحق وكان مرتفعاً عن درجة العوام ولا يقنع بالكلام الخطابى الوعظى ولم ينته إلى درجة التحقيق بحيث يطيق الإحاطة بشروط البرهان ، فإنه يمكن أن يغرس فى نفسه الاعتقاد الحق بالأقيسة الجدلية ، وهو حال أكثر الفقهاء وطلبة العلم .

٣ – المتعلمون للعلوم الجزئية كالطب والهندسة وغيرهما لا تذعن أنفسهم لمعرفة مقدمات تلك العلوم ومبادئها عن طريق البرهان فى أول الأمر ولا تسمح نفوسهم بتسليمها ، ولكن نفوسهم تتقبلها عن طريق الأقيسة الجدلية من مقدمات مشهورة إلى أن يمكنهم معرفتها عن طريق البرهان .

هذا ما يقوله الغزالى . وإن دلتنا هذه الفوائد على شىء . فإنما تدلنا على أن الجدل أقل درجة من البرهان ولذلك لم يكن غريباً أن يوضع داخل إطار المعرفة غير اليقينية على العكس من البرهان الذى تتباور حوله – كما رأينا – المقدمات اليقينية .

مبدأ الجدل إذن – كمصدر للمعرفة غير اليقينية – هو المقدمات الذائعة المشهورة[3] . أى لا يشترط فى مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط . سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد[4] .

كما ان الجدل لا يحدد النظر فى الموضوعات تحديداً دقيقاً . وسبب ذلك أنه لا يقتصر على المسائل الذاتية بالموضوع الذى يبحث عن أحواله فى الوقت ، بل فى الغريبة أيضاً . وكذلك لا يأتى – فيما يقول ابن سينا فى كتاب البرهان من منطق الشفاء[5] – بالمبادئ الذاتية بالشىء ، بل كيف اتفق . ويأخذ المبادئ الأولية والصادقة والمشهورة التى ليست بصادقة ، معاً ، وما يتسلمه من المخاطب . وقد يجعل كل واحد من المتقابلين مبدأ لقياسة ذلك فى وقت ، وهذا فى وقت .

---

(١) مقاصد الفلاسفة للغزالى – القسم المنطقى ص ٥٢ .

(٢) لا بد أن نشير فى جانبنا بأن الغزالى يقصد بطريق الحق طريق الدين ، ولا يعنى به طريق البرهان الفلسفى .

(٣) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ١٦٦ .

(٤) تلخيص البرهان لابن رشد لوحة رقم ٢٠٤ (مخطوط) ضمن مجموعة كتب ابن رشد المنطقية .

(٥) ص ١٩٢ .

والتفرقة بين طريق البرهان وطريق الجدل تعنى التفرقة بين الفلسفة من جهة وعلم الكلام من جهة أخرى . ولهذا لم يكن غريباً عدم موافقة فلاسفة العرب على المنهج الكلامى وعدم رضاهم عنه[١] . إذ أن البرهان إذا كان يسعى إلى الحق فى ذاته ، فإن علم الكلام مقصده مطالب دينية بحتة ، إذ يشترط أن يكون القصد منه تأييد الشرع بالعقل ، وأن تكون العقيدة مما وردت فى الكتاب والسنة[٢] .

يقول التهانوى : إن موضوع علم الكلام — ويسمى بأصول الدين أيضاً — هو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً. وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع ، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء[٣] .

كما أن المتكلمين نظراً لتمسكهم بالطريق الجدلى ، يعدون علم الكلام أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ، وكون معلوماته العقائد الإسلامية ، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية ، وبراهينه الحجج القاطعة المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية[٤] .

وهذا يتضح تماماً إذا عرفنا فوائد علم الكلام فى نظر المشتغلين به ونعنى بهم علماء الكلام فلو رجعنا إلى كتاب كلامى ككتاب المواقف لعضد الدين الإيجى[٥] ، وجدناه يحدد هذه الفوائد فيما يلى :

(ا) فائدة أولى بالنظر إلى الشخص فى قوته النظرية وهى الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين[٦] . والله يرفع الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات . ومن هنا يكون الله تعالى قد خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين ، وفى هذا رفع لمنزلتهم .

(ب) فائدة ثانية بالنظر إلى تكميل الغير . فعلم الكلام يرشد إلى قواعد الدين ويلزم المعاندين بإقامة الحجة عليهم .

(حـ) فائدة ثالثة تتمثل فى حفظ قواعد الدين أى عقائده من هجمات المبطلين .

(د) فائدة رابعة هى بناء العلوم الشرعية عليه . إذ أنه يبنى عليه ما عداه منها إذ أنه

---

(١) راجع تصديرنا لكتاب «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» تحت عنوان «منهج ندعو إليه» .

(٢) مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده — مجلد ٢ ص ٢٠ .

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون — مجلد ١ ص ٣١ فى طبعة القاهرة .

(٤) شرح التفتازانى على العقائد النسفية ص ٦١ .

(٥) مجلد ١ ص ٥١ — ٥٢ .

(٦) واضح أنه يقصد باليقين هنا اليقين الدينى لا اليقين البرهانى الفلسفى .

أساسها . يقول الجرجانى فى شرحه على مواقف الإيجى : فإنه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب ، لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله . فكلها متوقفة على علم الكلم مقتبسة منه . فالآخذ فيها بدونه كبان على غير أساس . وإذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها ، فإنهم كانوا عالمين بحقيقته وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه .

(هـ) فائدة خامسة هى أن علم الكلام يؤدى إلى صحة النية وصحة الاعتقاد ، إذ عن طريق الصحة فى النية والاعتقاد، يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه. وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين ، الدار الدنيا والدار الآخرة .

يضاف إلى ذلك أننا يجب ألا ننسى كيف قام بعض المتكلمين بذم المنطق من وجهة نظر الدين . وقد خرجوا على قواعد البرهان أو القياس فى محاولاتهم . واعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهارها ، وكان هذا سبباً فى ازدراء فلاسفة العرب المتأثرين بأرسطو لهم[1] .

هذا ما نود أن ننبه إليه اليوم ، وقد قلنا بذلك فى أكثر من مناسبة . وإذا كنا نجد فريقاً من المستشرقين وبعض المؤلفين العرب ، يذهبون إلى أن الفرق الإسلامية هى التى يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية فى الإسلام ، كالقدرية والجبرية والأشعرية[2] ، فإننا من جانبنا نخالفهم فى ذلك مخالفة تامة . نخالفهم فى ذهابهم إلى ذلك قلباً وقالباً ، ونؤكد على القول بأن منهج المتكلمين ليس منهج الفيلسوف الذى يبحث عن الحق لذاته ، الحق فى نفسه ، الحق مجرداً غاية التجريد ، بل يدور منهجهم — كما سبق أن أشرنا — حول أسس غير برهانية . ولهذا لا يعدون فلاسفة . طالما أنهم تأثروا بمجال غير المجال الذى يجب أن يبحث فيه الفيلسوف .

---

(١) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل لجولد تسيهر — ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص١٤٨ . وأيضاً راجع تصديرنا لكتاب «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» .

(٢) E. Renan : Averroes et l'averroisme P 84, and : Radhakrishnan : History of Philosophy Eastern and Western vo I P 23.

٥ ــ المخيلات :

بعد أن درسنا المشهورات كمصدر للمعرفة غير اليقينية (طريق الظاهر) ، ننتقل إلى الإشارة إلى مصدر آخر من مصادر المعرفة غير اليقينية أيضاً ، وهذا المصدر هو المخيلات .

والمخيلات هى القضايا التى لا تسمع لصدقها ، بل لانفعال وتأثر يعرض لنفس السامع منها على طريق التخييل فتنقبض النفس عن شىء وتميل إلى آخر[١] .

هذه المخيلات إذن هى القضايا التى تقال قولا وتؤثر فى النفس تأثيراً عجيباً من قبض وبسط وربما زاد على تأثير التصديق ، وربما لم يكن معه تصديق[٢] . فهى لا تقال ليصدق بها ، بل لتخيل شيئاً على أنه شىء آخر ، وعلى سبيل المحاكاة ، ويتبعه فى الأكثر تنفير للنفس عن شىء أو ترغيبها فيه[٣] .

والقياس المؤلف من هذه المخيلات يسمى شعراً ، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ، وخاصة أن الشعر يعتمد على الوزن اللطيف والإنشاد بصوت طيب[٤] .

وهذه الأقاويل الشعرية هى التى تؤلف من أشياء شأنها أن تخيل فى الأمر الذى فيه المخاطبة حالا ما أو شيئاً أفضل أو أحسن . وذلك إما جمالا أو قبحاً أو جلالة أو هواناً أو غير ذلك مما يشاكل هذه[٥] . كما نقول مثلا إن الخمر ياقوتة سيالة ، فيحدث عن ذلك انبساط النفس والرغبة فى شربها[٦] .

وعلى هذا تكون القياسات الشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هى مخيلة ، سواء كانت مصدقاً بها أو لم تكن ، وسواء كانت صادقة فى نفس الأمر أو لم تكن . وهى التى لها هيئة وتأليف يقتضيان تأثر النفس بها[٧] .

---

(١) المعتبر فى الحكمة لأبى البركات البغدادى جزء ١ ص ٢٠٧ .

(٢) الإشارات والتنبيهات جزء ١ (المنطقيات) ص ٤١٢ — ٤١٣ ، وأيضاً : حاشية الباجورى على متن السلم للأخضرى ص ٧٥ — ٧٦ .

(٣) النجاة (ق م) ص ٦٤ ، البصائر النصيرية للساوى ص ٢٩١ ، وأيضاً : الرسالة الشمسية ص ١٦٩ .

(٤) الرسالة الشمسية ص ١٦٩ .

(٥) المدخل لصناعة المنطق لابن طلموس ص ٢٥ .

(٦) شرح الرسالة الشمسية ص ١٦٩ .

(٧) شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات (ق . م) ص ٥١٣ — ٥١٤ .

٦ ـ الوهميات :

هذا عن المخيلات التى تعد كما أشرنا مصدراً من مصادر المعرفة غير اليقينية . وإذا تساءلنا عن مصدر آخر من مصادر المعرفة غير اليقينية ، وجدنا الوهميات .

وهذه الوهميات تعد قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة[١] . والقضايا الوهمية الصرفة قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاء شديد القوة لأنه لا يقبل ضدها ومقابلها بسبب متابعة الوهم للحس ، فما لا يوافق الحس لا يقبله الوهم[٢] .

والقياس المؤلف من الوهميات يسمى سفسطة[٣] ، والغرض منه إفحام الخصم وتغليطه[٤] ومبدؤها المقدمات المشبهة بالذائعة أو اليقينية من غير أن تكون كذلك فى الحقيقة[٥] . أى أنها فى ظاهرها توهمنا أنها تسعى إلى اليقين ، ولكنها فى حقيقتها غير ذلك تماماً .

ويجدر أخيراً القول بأن مصادر المعرفة غير اليقينية لا تصلح أن تكون موضوع برهان . وإذا كنا نجد فريقاً من الناس يعتمدون عليها ، فإنهم ـ فيما يقول ابن سينا ـ قد يضلون السبيل . فإن استعمال المقبولات والمشهورات وأمثالها فى طلب اليقين ، مغالطة أو غلط وبلاهة : إذ يمكن أن تكون كاذبة[٦] .

---

(١) الرسالة الشمسية ص ١٦٩ ؛ وأيضاً : البصائر النصيرية ص ٢٨٦ .

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (ق . م) ص ٤٠٣ .

(٣) لا يعنى هذا أننا نقلل فى الدور البارز والممتاز الذى قام به السوفسطائيون فى الفكر الفلسفى الإنسانى ، بل إننا لا نوافق على أكثر الدلالات التى حاول كل من أفلاطون وأرسطو خلعها على الفكر السوفسطائى ، لأن فى أقوال أفلاطون وأرسطو هجوم دون مبرر على دور كبير للفكر السوفسطائى . ولكننا فى هذا المجال نقول إن الوهميات تمثل نوعاً من المعرفة غير اليقينية لأنها تسعى إلى المغالطة ، فى حين أن الفكر السوفسطائى فى كثير فى جوانبه لم يكن معبراً عن هذه المغالطات بل نجد فيه الكثير من القيم الإيجابية .

(٤) الرسالة الشمسية ص ١٦٩ ، كشاف اصطلاحات الفنون مجلدا ص ٦٦٥ ، وأيضاً : حاشية الباجورى على متن السلم للأخضرى ص ٧٦ .

(٥) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ١٦٦ .

(٦) البرهان من منطق الشفاء ص ١٥١ .

رابعاً : البرهان أسمى صور اليقين

« الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا . وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب . وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلى ، وهؤلاء هم الجدليون ، بالطبع فقط أو بالطبع والعادة . وصنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ؛ أعنى صناعة الحكمة » .

(ابن رشد · فصل المقال ص ٢١) .

« أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان » .

(ابن رشد تهافت التهافت ص ١٠١) .

رابعاً : البرهان معبراً عن ثورة اليقين والعقل

١ — تمهيد :

بعد أن ميزنا بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية . نود استكمالا لدراستنا للمعرفة اليقينية (طريق الحق) والمعرفة غير اليقينية (ظاهر الحق) ، أن نقف وقفة قصيرة عند البرهان الذى نعتبره أسمى صورة من صور اليقين ومعبراً عن ثورة العقل .

وإذا كنا نفضل البرهان على ما عداه ، فإن سبب ذلك أننا فى دعوتنا إلى منهج عقلى[1] لم نرتض طرقاً أخرى تعد فى نظرنا غير يقينية كالطريق الجدلى الكلامى والطريق الصوفى القلبى ، أى لم نرتض بالعقل بديلا . وإذا قلنا العقل . وهو أشرف ما فى الإنسان ، فقد قلنا إلى حد كبير بالبرهان . وهو أعلى أنواع الأقيسة المنطقية ، ويعد معبراً عن أسمى صورة من صور اليقين .

فالقياس البرهانى يفترق عن غيره من أنواع الأقيسة الأخرى . إذ القياسات على مراتب : فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهانى . ومنها ما يوقع شبه اليقين ، وهو إما القياس الجدلى . وإما القياس السوفسطائى . ومنها ما يقنع فيوقع ظنّاً غالباً وهو القياس الخطابى . وأما القياس الشعرى فلا يوقع تصديقاً ، ولكن يوقع تخيلا محركاً للنفس إلى انقباض وانبساط بالمحاكاة لأمور جميلة[2] . وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك ونحن بصدد دراستنا للمعرفة غير اليقينية .

فالأقاويل البرهانية إذن هى الأقاويل التى شأنها أن تفيد العلم اليقينى فى المطلوب الذى تلتمس معرفته سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه فى استنباط ذلك المطلوب . أوخاطب بها غيره . أو خاطبه بها غيره فى تصحيح ذلك المطلوب . فإنها فى أحوالها كلها شأنها إفادة العلم اليقينى ، وهو العلم الذى لا يمكن أصلا أن يرجع عنه ولا تقع فيه شبهة تغلط ولا مغالطة تزيلة عنه ولا ارتياب ولا تهمة بوجه ولا بسبب[3] .

ونود أن نشير فى تمهيدنا لدراسة البرهان إلى أن الفلاسفة قد قسموا البرهان إلى برهان علة وبرهان دلالة . فبرهان الدلالة أو الاستدلال أو البرهان الإنى ، سمى ذلك لأن الحد الأوسط فى البرهان لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فى الذهن . أى علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه . فإن . كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضاً فهو

---

(١) راجع تصدير كتابنا « تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية » .

(٢) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٣) المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ص ٢٣ .

برهان لمى ، لأنه يعطى اللمية فى الخارج والذهن . وهذا على العكس فى البرهان الإنى الذى يفيد إنية النسبة فى الخارج دون لميتها [١].

ومعنى هذا أن الاستدلال من المعلول على العلة يعد برهاناً إنياً ، وعكسه يعد برهاناً لمياً [٢]. أى إذا بدأنا بالمعلول وانتهينا إلى العلة ، فإن هذا يعد برهاناً إنياً ، أما لو بدأنا بالعلة وانتهينا إلى إلى المعلول ، فإن هذا يعد برهاناً لمياً [٣] . (راجع التشكل رقم ٢) .

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى جزء ١ ص ١٥٠ — ١٥١ ، مقاصد الفلاسفة للغزالى (ق . م) ص ٥٩ ، لوى جارديه : مادة البرهان بدائرة المعارف الإسلامية — مجلد ٧ — عدد ٥٠ ص ١٤٦ وما بعدها من الترجمة العربية ، حاشيه الباجورى على متن السلم للأخضرى ص ٧٦ — ٧٧ تقويم الذهن لأبى الصلت الدانى ص ٥٠ ، وأيضاً :

Dr Madkour (I) : L'organon d'Aristote dans le Monde Arabe p222—224.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ١٥١ ،

M. Gcichon Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sima P 21—224

وأيضاً : L'gardet - Ananawati : Introducttion a la theologie Musulmane 370 372

(٣) المستصفى للغزالى جزء ١ ص ٥٤ . التعريفات للجرجانى (مادة البرهان) ، كليات أبى البقاء (مادة الدليل)

ويرى الجرجانى فى التعريفات أنه لا بد فى القياس فى أن يكون الحد الأوسط فيه علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر وذلك من الناحية الذهنية (الدليل الإنى) . أما إذا كان الحد الأوسط علة لوجود النسبة بين الحد الأكبر والحد الأصغر فى الخارج أيضاً أى من الناحية العينية الواقعية فإن هذا يكون دليلا لمياً .

فالدليل الإنى . هو ما يكون الاستدلال فيه من المعلول إلى العلة ، مثل قولنا :

هذا محموم

كل محموم متعفن الأخلاط

∴ هذا متعفن الأخلاط .

فالحمى إذا كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط فى الذهن ، أى من الناحية الصورية فحسب ، إلا أنها لا تعد علة لثبوت التعفن فى الخارج (الوجود الواقعى) .

أما الدليل اللمى ، فهو ما يكون الاستدلال فيه من العله إلى المعلول . مثل قولنا :

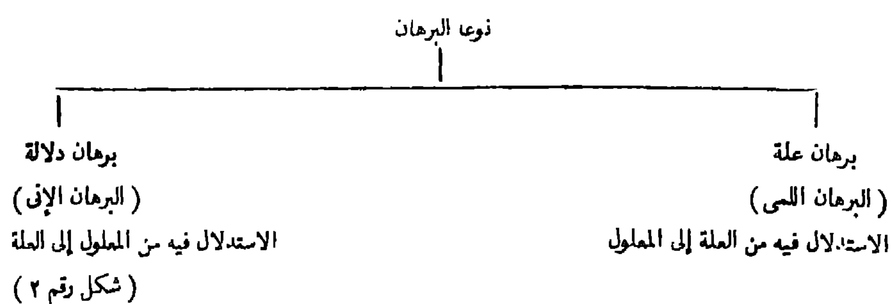
هذا متعفن

كل متعفن الأخلاط محموم .

∴ هذا محموم .

فتعفن الأخلاط إذن كما أنها علة لثبوت الحمى فى الذهن (الناحية الصورية) ، إلا أنها أيضاً علة لثبوت الحمى فى الخارج (الوجود العينى الواقعى) .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن برهان اللم أفيد وأشرف من البرهان الإنى . نوضح ذلك بالقول بأن البرهان=


نوعا البرهان
برهان علة
(البرهان اللمى)
الاستدلال فيه من العلة إلى المعلول
برهان دلالة
(البرهان الإنى)
الاستدلال فيه من المعلول إلى العلة

(شكل رقم ٢)

٢ – حول أصول البرهان :

بعد هذا التمهيد، نود أن نشير إشارة موجزة إلى بعض أصول البرهان ، مركزين بصفة خاصة على ما كتبه كل من الفيلسوفين ، ابن سينا فيلسوف المشرف العربى ، وابن رشد فيلسوف المغرب العربى . وذلك من خلال تلاخيصهما وشروحهما على الفيلسوف اليونانى أرسطو .

يذهب ابن رشد – متابعاً فى ذلك أرسطو – إلى أن كل تعليم وكل تعلم ذهنى ، فإنما يكون بمعرفة متقدمة للمتعلم ، وإلا لم يمكنه أن يتعلم شيئاً[١].

وهذه القضية يظهر صدقها بالاستقراء ، وذلك أن العلوم التعاليمية وما شابهها من الأمور النظرية ، إذا بحثنا فيها ظهر لنا أن العلم فيها إنما يكون من معرفة متقدمة للمتعلم فيها . وكذلك يظهر الأمر فى سائر الأشياء التى شأنها أن تتعلم بقول ، فإنها تكون من قبل الاستقراء أو التمثيل[٢] .

مثال ذلك أن الذى يتعلم عن طريق القياس ، يجب قبل تعلمه نتيجة القياس ، أن يكون قد سبق عنده العلم بمقدمات القياس . والذى يعلم الشىء بطريق التمثيل والإقناع ، يجب أيضاً أن يكون قد عرف قبل ذلك ، الشىء الذى عرفه من قبل المثال[٣] .

ولا بد من القول بأن الذى يجب أن يتقدم على كل ما شأنه أن يدرك بفكر وقياس ، على ضربين : إما العلم بأن الشىء موجود أو غير موجود ، وهو العلم الذى يسمى التصديق . وإما العلم بماذا يدل عليه اسم الشىء ، ويكون ذلك تصوراً[٤] .

= اللمى إذا كان يعنى الانتقال من الخالق إلى المخلوق، والبرهان الإنى يعنى الانتقال من المخلوق إلى الخالق وكان الخالق أشرف من المخلوق ؛ فلا بد أن يكون البرهان اللمى أسمى فى البرهان الإنى أو كما يقول أبو حنيفة : عرفت محمداً بالله (الخالق) ، ولم أعرف الله بمحمد (المخلوق) .

(راجع تعليقات الدكتور محمد مصطفى حلمى على تحقيقه لكتاب توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية لعلى بن فضل الجيلانى ص ١٧٣ وما بعدها)

(١) تلخيص البرهان لوحة رقم ١٧٤ ضمن مجموعة كتب ابن رشد المنطقية ، المعتبر فى الحكمة (ق . م) ص ٢٠٤ وأيضاً D. Ross : Aristole P. 42

(٢) تلخيص البرهان لابن رشد لوحة ١٧٤ (مع مجموعة) (مخطوط) .

(٣ ، ٤) المصدر السابق لوحة ١٧٤

فبعض الأشياء يجب على المتعلم أن يعلمها أولا . مثل القول بأن كل شيء يصدق عليه إما الإيجاب أو السلب . فإن أمثال هذه المقدمات لا يعارضها إلا السوفسطائيون . وبعض الأشياء يجب على المتعلم أن يعلم ماذا يدل اسمها فقط . مثل أن يعلم المهندس على ماذا يدل عليه اسم الدائرة واسم المثلث . وبعض الأشياء يجب على المتعلم أن يعلمها جميعاً . أى يعلم ماذا يدل عليه اسم الشيء . ويعلم أيضاً وجود هذا الشيء[١] . إذ العلم بوجود الشيء ، غير العلم بماذا يدل عليه اسم . فقد يعلم ما يدل عليه الاسم . ولا يعلم وجوده . ولا ينعكس هذا . بل يجب على من علم الوجود أن يعلم دلالة الإسم[٢] .

معنى هذا أن المتعلم قد يعلم اسم الشيء . ولا يعلم وجوده . أما إذا علم أن شيئاً ما يعد موجوداً . فلا بد أن يكون قد علم دلالة الاسم .

كما يعلمنا البرهان أننا نعلم الشيء عن طريق اليقين ولا نعلمه عن طريق الأمر العارض الزائل . وهذا هو السبب — كما أشرنا أكثر من مرة — إلى أن مصادر المعرفة اليقينية تتبلور حول البرهان ، بعكس مصادر المعرفة غير اليقينية التى لا نستطيع إدخالها فى المجال البرهانى .

يقول ابن رشد فى تلخيصه لبرهان أرسطو : إننا نعلم الشيء علماً حقيقيًّا متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون . بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده ؛ وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة[٣] .

معنى هذا أن العلم الذى يعد يقيناً هو الذى يعتقد فيه أن كذا هو كذا ؛ ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا . اعتقاداً لا يمكن أن يزول . فإن قيل للتصديق الواقع أن كذا كذا ، من غير أن يقترن به التصديق الثانى وهو أنه يقينى : فهو يقين غير دائم ، بل يقين وقتاً ما[٤] .

وإذا كان من الضرورى أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود — إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع — فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة وأوائل وغير معروفة بحد أرسطو وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين معاً : أى علة لعلمنا بالنتيجة . وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه . وإذا كانت الشيء علة للشيء المنتج نفسه . فيجب فيها أن تكون مناسبة للأمر الذى تتبين بها . فإن هذه هى حالة العلة مع المعلول[٥] .

---

(١) Aristotle : Analytica posteriora B1 71B, 78A.

(٢) تلخيص البرهان — لوحة رقم ١٧٤ ، لوحة رقم ١٧٥ (مخطوط مع مجموعة) .

(٣) المصدر السابق — لوحة رقم ١٧٦ .

(٤) البرهان من الشفاء لابن سينا ص ٧٨ ، وأيضاً : مقاصد الفلاسفة — المنطقيات ص ٦٢ — ٦٣ .

(٥) تلخيص البرهان — لوحة رقم ١٧٦ (ضمن مجموعة رسائل ابن رشد المنطقية) .

ولا بد أن نأخذ فى الاعتبار أن هذه المقدمات تعرف بالعقل ، وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها . فإنه يتبين أن النتيجة الضرورية الدائمة لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية . فيتبين أنه إذا كان من شرط العلم المحقق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية ، أى غير مستحيلة ولا متغيرة[١] .

وإذا كان من الواجب أن تكون المقدمات ضرورية ، فإنه يجب أن تكون كلية . إذ المحمول يجب أن يكون محمولا على جميع الشىء ، أى لا يكون المحمول موجوداً لبعض الموضوع والبعض ليس بموجود ، ولم يكن أيضاً موجوداً فى وقت ما وفى وقت آخر غير موجود ، بل يكون لجميع الموضوع وفى جميع الزمان ، مثل القول بأن الإنسان حيوان ، فإن أى شىء قد وضع بأنه إنسان ، فهو يوصف بالحيوانية[٢] .

يقول ابن سينا : « لما كان يجب أن تكون مقدمات البرهان كلية حتى تكون يقينية ، لا تتغير بتغير الأمور الشخصية ، ووجب أن تكون نتائجها كذلك كلية ودائمة ؛ وجب ألا يكون برهان على الأشياء الجزئية الفاسدة ، بل على أحوالها قياس ما ، يدل على أن الأمر هكذا فقط . فإنه لا يمكن أن يدل على أنه يجب ألا تتغير . ولا أيضاً بها علم إلا العلم الذى بطريق العرض . وأما اليقين فإنما يكون بالحكم الكلى الذى يعم الشخص وغيره . وإذا عرض واتفق أن دخل هذا الشخص تحت ذلك الحكم دخولا لا يقتضيه نفس ذلك الحكم ، ولا الشخص يقتضى دوامه تحته ، فليس أحدهما يقتضى دوام النسبة مع الآخر . فإذن النسبة بينهما عارضة وقتاما[٣] .

والأشياء الجزئية التى تحدث مرة بعد أخرى . بمنزلة الكسوفات ، فإن البرهان لا يقوم عليها من حيث هى جزئية ، وإنما يقوم على طبيعة المشترك الكلية بجميع الكسوفات ، لا لهذا الكسوف الجزئى ، كما لا يقوم البرهان على الشىء الذى يفسد ولا يعود[٤] .

فالمطالب البرهانية إذن يراد فيها تقصى العلم . وسبر غوره ، ومعرفة ما للشىء بالذات . وذلك بالكلى الموجب . أما الجزئى فليس به علم مستقصى[٥] .

ولعل هذا يبرر لنا ذهاب ابن سينا — متابعاً فى ذلك أرسطو — إلى أن العلم بالكلى علم بالقوة بالجزئى ، ومبدأ للبرهان على الجزئى . أما العلم بالجزئى ، فليس فيه ألبته علم بالكلى . فإن من علم أن كل مثلث زواياه كذا ، فما أسهل أن يعرف أنه متساوى الساقين كذلك . ومن علم أن

---

(١) المصدر السابق لوحة رقم ١٧٩ ، لوحة رقم ١٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٣) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ١٧٠ — ١٧١ .

(٤) تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو ص ١٨٧ .

(٥) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٢١١ .

متساوى الساقين كذلك ، فلا يعلم من ذلك وحده ألبتة أن كل مثلث كذلك[1] .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن مقدمات البرهان لا بد أن تدرك بالعقل ، فإن هذا يبرر لنا التفرقة فى هذا المجال بين الكلى والجزئى وتفضيل ما هو كلى على ما هو جزئى ، إذ الكلى يعد معقولا ، والعلم الحقيقى للعقل . وأما الجزئى فمحسوس . والمحسوس من جهة ما هو محسوس لا علم به ولا برهان عليه[2] .

يقول ابن سينا : ليس الحس برهاناً . ولا مبدأ للبرهان بما هو حس . لأن البراهين ومبادئها كليات لا تختص بوقت وشخص وأين . والحس يجد حكماً فى جزئى فى آن بعينه وأين بعينه ، فإذن الحس لا ينال مبادئ البرهان ، ولا شيء منه هو علم بكلى . ولو كنا نحس أن زوايا المثلث المحسوس مساوية لقائمتين ، لما كان ينعقد لنا من إحساس ذلك رأى كلى . وهو أن كل مثلث كذلك ، ولا علم بالعلة[3] .

وإذا كنا نتوصل إلى أمر كلى من استقراء الجزئيات ، فليس سبب ذلك أن الحس قد توصل إلى هذا الأمر الكلى ، بل لأن العقل من شأنه أن يقتنص من الجزئيات المتكررة كلياً مجرداً معقولا[4] .

فالبرهان إذن على المعنى الكلى يعد أفضل ، إذ أنها تعطينا السبب . وعندها يقف السؤال بلمَ ، على أنه السبب الحقيقى . هذا بالإضافة إلى أن الأمور الجزئية غير متناهية ، والأمور غير المتناهية غير محاط بها ولا محصورة . وأما الكليات فمحيطة بالجزئيات وحاصرة لها . فيكون البرهان على الأمور الكلية أفضل من البرهان على الأمور الجزئية من قبل أن البرهان على الأشياء التى معلومها أكثر أفضل من البرهان الذى يكون على الأشياء التى معلومها أقل ، أى الأمور الجزئية[5] .

هذا بالإضافة إلى أنه يجب أن تكون المعلومات اللازمة عن العلل بالذات وليس بالاتفاق ، إذ يتنافى البرهان مع البخت والاتفاق[6] . فالسبب الفاعل إذا كان اتفاقياً ، والسبب المادى اتفاقياً ، فلا يجب أن يكون ذلك لأجل شيء بالذات بل بالعرض[7] . ولذلك لم يكن السبب

---

(١) البرهان من منطق الشفاء ص ٢٤٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٥٠ .

(٥) تلخيص البرهان لابن رشد ص ٢١٠ .

(٦) المصدر السابق ص ١٨١ .

(٧) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٣٠٢ .

الاتفاق معدوداً فى الأسباب المطلوبة . ولا استعمل حداً أوسط فى البراهين [١] .

ومن هنا نجد خلافاً رئيسياً بين البرهان والظن . طالما أن موضوع البرهان هو العلم اليقينى ، أما الظن فموضوعه الأمور المتغيرة التى لا تضبط [٢] .

وعلى هذا فإن العلم والظن لا يجتمعان . لأن العلم يقتضى اعتقاداً ثابتاً فى الشىء محصلا ، وهو أنه يمتنع التحول عما هو عليه . ويمتنع أن يقارنه أو يطرأ عليه اعتقاداً مضاد لهذا الثانى [٣] .

يقول ابن رشد فى معرض تلخيصه لبرهان أرسطو : إن العلم يخالف الظن من قبل أن العلم يكون فى الأمر الكلى الضرورى وبحدود وسط ضرورى والضرورى هو الشىء الذى هو على حالة ما . وغير ممكن أن يكون بخلاف ذلك الحال . وأما الظن فإنه يكون أولا وبالذات للأمور الممكنة [٤] .

هذه إشارات موجزة لبعض أصول البرهان . ذكرناها اليوم ونحن بصدد دراستنا للمعرفة اليقينية التى تمثل طريق الحق . وللمعرفة غير اليقينية التى تمثل طريقاً ظاهرياً ظنياً . نعم طريق ظاهرى ظنى . لأنه يوهمنا بأنه يسعى إلى اليقين حيث لا يقين فيه . ويدخل فى أذهاننا أنه يسعى إلى الحقيقة . ولكن أين الحقيقة فى هذا الطريق ؟

إننا لو تعمقنا فى هذه الأصول البرهانية لعملنا السبب فى قول فلاسفة العرب بالعلم الكلى لله تعالى ، لعلمنا السبب أيضاً فى نقد ابن رشد لموقف الغزالى من السببية . ولو حللنا ودرسنا هذه الأصول لعرفنا يقيناً كيف أن نقد الأشاعرة مثلا لأهل الطبائع والفلاسفة فى موقفهم من السببية لا يمثل يقيناً بل ظاهراً ظنياً . وقس على هذا أيها القارئ كثيراً من المواقف الفلسفية والمواقف الجدلية الكلامية حتى تعلم لمادا كان موقف الفيلسوف يمثل موقفاً برهانياً يقينياً ولماذا كان موقف علماء الكلام وعلى وجه الخصوص الأشاعرة منهم يمثل موقفاً ظنياً غير يقينى .

نقول بهذا ونؤكد على القول به حتى يعلم الذين يحلو لهم النقد دون علم ودراسة أننا حين ميزنا فى منهجنا العقلى التجديدى بين « مذهب فلسفى » وبين مواقف لا تنتسب إلى الفلسفة إلا من بعيد ، لم نتجن على بعض المواقف غير الفلسفية . لأننا قلنا ما قلناه إلماماً من جانبنا ببرهان يقينى لا بظاهر ظنى . وتعبيراً عن ثورة العقل داخل مجال الفلسفة العربية .

---

(١) تلخيص البرهان لابن رشد ص ٢٢٣ .

(٢) البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٢٥٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٥٨ .

(٤) تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو . لوحة رقم ٢١٥ (ضمن مجموعة كتب ابن رشد المنطقية) مخطوط .

خامساً : نص للفارابى

يقول الفارابى فى رسالته « فى معانى العقل »[١]

اسم العقل يقال على أشياء كثيرة، الأول الذى به يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل. الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم ، فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان. والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس . والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة .

١ – أما العقل الذى يقول به الجمهور فى الإنسان إنه عاقل ، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل . وذلك أنهم ربما قالوا فى مثل معاوية أنه كان عاقلا ، وربما امتنعوا أن يسموه عاقلا . ويقولون إن العاقل محتاج إلى دين ، والدين عندهم هو الذى يظنون أنه هو الفضيلة . وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر. ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ما هو شر ، بل يسمونه ماكراً أو داهياً وأشباه هذه الأسماء . وجودة الروية فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل .

فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى الكلى ما يعنيه أرسطوطاليس بالعقل .

وأما من سمى معاوية عاقلا ، فإنه أراد به جودة الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر أو يجتنب على الإطلاق .

وهؤلاء متى وقفوا فى أمر معاوية أو أمثاله ، بأن يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم ، هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً ، وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر ، توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا ، فإذا سئلوا عمن يستعمل جودة روية فى فعل الشر ، هل يسمى داهياً أو ماكراً أو ما أشبه هذه الأسماء ، لم يمنعوه هذا الإسم .

فمن قول هؤلاء يلزم أيضاً أن يكون العاقل إنما يكون عاقلا مع جودة روية إذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته فى الأفعال ، الفضيلة لتفعل ، وفى الأفعال ، الرذيلة لتجتنب ، وهذا هو المتعقل .

---

(١) طبعة القاهرة مع رسائل أخرى للفارابى – الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م ص ٥ وما بعدها . وقد اكتفينا ببعض معانى العقل ، ولمعرفة بقية المعانى يمكن قراءة الرسالة كلها .

فالجمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم ، طائفتين :

طائفة تعطى من قبل نفسها أن العاقل ليس يكون عاقلا مالم يكن له دين ، وأن الشرير وإن بلغ فى جودة الروية فى استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلا .

والطائفة الأخرى التى تسمى الإنسان لجودة رويته فيما ينبغى أن يفعل بالجملة عاقلا ، فإنها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغى أن يفعل من شر ، هل يسمونه عاقلا ، توقفوا وامتنعوا ، صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى معنى المتعقل .

ومعنى التعقل عند أرسطوطاليس هو جودة الروية فى استنباط ما ينبغى أن يفعل من أفعال الفضيلة فى حين ما يفعل وعارضه ، وإذا كان مع ذلك فاضلا .

٢ ــ وأما العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم ، فيقولون فى الشيء : هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أولا يقبله العقل . فإنما يعنون به المشهور فى بادئ الرأى عند الجميع ، فإن بادئ الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل ، وأنت تبين ذلك متى استقريت شيئاً مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه فى كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة .

٣ ــ وأما العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان ، فإنه يعنى به قوه النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل . واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها ، وتلك المقدمات هى مبادئ العلوم النظرية .

الفصل الثانى

الله وصدور الموجودات عنه
فى فلسفة الفارابى

(نقد موقفه من خلال منظور عقلانى)

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

١ ــ الله واحد

٢ ــ وجوده أفضل الوجود

٣ ــ نفى العدم والضد عنه تعالى

٤ ــ الأزلية ودوام الوجود

٥ ــ الخلو من المادة والصورة

٦ ــ الخلو من الفاعل والغاية

٧ ــ العقل

٨ ــ العلم

٩ ــ الحكمة

١٠ ــ الحق

١١ ــ الحياة

١٢ ــ العظمة والجلال والمجد

١٣ ــ الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول .

رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى

خامساً : تقييم محاولة الفارابى على ضوء ثورة العقل

سادساً : نص للفارابى (من كتاب عيون المسائل)

تقديم

درسنا فى الفصل الأول ، مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية . حتى نضع من جانبنا أساساً ودعامة لثورة العقل فى الفلسفة العربية :

وفى هذا الفصل الثانى بما يتضمنه من أقسام وعناصر ، سندرس جانباً إلهيًّا ، اخترنا نموذجاً له . الفيلسوف الفارابى ، وسنرى كيف حاول جهده التدليل على وجود الله ، والبحث فى صفاته ، والكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى .

وإذا كنا قد أشرنا فى تصديرنا لهذا الكتاب ، إلى أننا اخترنا الثورة العقلية معبراً عنها من الداخل ، لا من الخارج ، فإننا بعد العرض الموضوعى لجوانب فلسفة الفارابى فى هذا المجال . انتقلنا إلى نقد موقفه من خلال منظور عقلانى ، كاشفين عن الجذور غير العقلية التى نجدها فى آرائه ، سواء ما تعلق منها بكيفية الاستدلال على وجود الله ، أو ما تعلق منها بالبحث فى صدور الكثرة عن الواحد .

أولاً : تمهيد

الفارابي أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ، ومات وهو مدرك ومحقق .

(ابن سبعين فى رسائله)

الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه والرئيس ابن سينا بكتابه تخرج ، وبكلامه انتفع فى تصانيفه .

(ابن خلكان : وفيات الأعيان — جزء ٢ ص ١٠٠)

الفصل الثالث

الله وصدور الموجودات عنه فى فلسفة الفارابى

(نقد موقفه من خلال منظور عقلانى)

يحتل الفارابى فى تاريخ الفلسفة العربية مكانة كبيرة . نقول هذا إذا أدخلنا فى الاعتبار الأثر العميق الذى تركه الفارابى فى الفلاسفة الذين جاءوا بعده كابن سينا وغيره ». فهو قد لقب بالمعلم الثانى ، لأن أرسطو هو المعلم الأول .

صحيح أن الكندى كان أول فلاسفة العرب فيما يذهب المؤرخون لفلسفته ، ولكن يجب ألا ننسى أن مذهب الكندى بوجه عام تسوده النزعة الكلامية فى بعض جوانبه ، بالإضافة إلى عدم وجود تناسق منهجى فى بعض آرائه الفلسفية التى تركها بين أيدينا .

أما الفارابى فيصح ما قاله عنه ابن خلكان إلى حد كبير ، من أنه أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق . نقول إن هذا القول يعد قولاً صادقاً إلى حد كبير ، ولا نقول إنه صادق صدقاً تاماً ، نظراً لأننا يجب أن نضيف إلى قول ابن خلكان « فى المشرق العربى فقط » .

وصحيح أيضًا ما قاله ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى إذ أن الفارابى قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حد كبير ، سواء فى الطبيعيات أو الإلهيات أو الأخلاق أو السياسة .

ولكن هذا يجب ألا ينسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب أحياناً ومن تناقض أحياناً أخرى . وقد سبق لابن سبعين أن لاحظ ذلك ، حين قال إن الفارابى يقول بآراء مختلفة حسب كتبه المختلفة ، وضرب مثالاً على ذلك برأيه حول بقاء النفوس .

ونود أن نضيف إلى هذا المثال الذى يضربه ابن سبعين ، مثالا آخر ، هو رأيه حول موضوع حدوث العالم وقدمه .

ومهما يكن من أمر فإننا نرى من جانبنا أننا لو حاولنا التعمق فى نصوص كتبه ولم نقف عند ظاهر النص ، بل نفذنا إلى أعمق أعماق النص ، أى ما وراء الظاهر ، لاستطعنا إلى حداً كبير جداً التوصل إلى حقيقة رأيه حول موضوع من الموضوعات التى بحثها .

فمثلا قوله بالفيض أو الصدور يؤدى إلى الاعتقاد بأنه من القائلين بقدم العالم لا حدوثه ، إذ أن القول بالفيض يتناسب مع القول بقدم العالم .

قلنا إن دقة تفكير الفارابى . يجب ألا تنسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب وتناقض كما لا يجب أن تنسينا أيضاً ما وقع فيه من خطأ حين حاول التوفيق بين أفلاطون وبين أرسطو . إن هذه المحاولة خاطئة قلباً وقالباً ومقضى عليها بالفشل . لقد أوقعته فى تأويلات ظاهرها وباطنها التعسف الذى لا حدود له . إذ ما المبرر العقلى للتوفيق بين آراء لأفلاطون ، وآراء لأرسطو ؟ وما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة وخاصة عند ممثليها الكبيرين ، أفلاطون وأرسطو . يجب أن تكون واحدة .

والمهم أن الفارابى قد حاول جهده أن يوفق بين المذاهب القديمة كما فعل بعض مفكرى العرب فى مجال التقريب والتوفيق بين المذاهب المختلفة المتعارضة[1] .

وهذه المحاولة تتضح بصفة خاصة فى كتب له . مثل : « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس . « التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس » .

ونود أن نضرب مثالا واحداً للتدليل على تعسف هذه المحاولة وتهافتها ، إن هذا المثال يتبلور حول محاولة الفارابى تأويل مذهب أرسطو بحيث يخرج من هذا التأويل إلى أن أرسطو لم يقل بقدم العالم .

فالفارابى يزعم أن أرسطو لم يذهب إلى القول بقدم العالم لأن الخالق قد أبدع العالم دفعة واحدة فى غير زمن ثم حركه المحرك الأول ، ونتيجة لذلك وجد الزمان عن حركة الأفلاك . ومن هنا يكون الزمان متأخراً بالذات عن وجود العالم بالفعل .

يقول الفارابى فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » : « ومما دعاهم إلى ذلك الظن (لرأى القول بأن أرسطومن القائلين بقدم العالم) أيضاً ، ما يذكره (أى أرسطو) فى كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمانى . فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الأمر كذلك ، إذ قد تقدم فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية ، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء . ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمانى أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه . فإن أجزاءه يقدم بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك . فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى

---

(١) Madkour (I) : La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane P. 14 - 15.

جل جلاله إياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان »[١] .

وقد يكون مبعث هذا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فيما نرى من جانبنا ، كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس وهو الكتاب الذى نسب خطأ إلى أرسطو . إذ أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى وهو أحد المترجمين قد ترجم بعض مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلوطين[٢] (التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة) ونسبها خطأ إلى أرسطو . ونظراً للتشابه من بعض الجوانب بين فكر أفلاطون وفكر أفلوطين ، فحينئذ يمكن التوفيق بدرجة ما بين أفلاطون وأرسطو ، طالما أن فكر أفلوطين من خلال تاسوعاته قد نسب خطأ إلى أرسطو[٣] .

ودليلنا على ذلك أن الفارابى يعتمد على كتاب أثولوجيا ويذكره صراحة فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » وينسبه إلى أرسطو . فهو يقول على سبيل المثال حين يحاول التوفيق بين قول أفلاطون بالمثل ونقد أرسطو لها : وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية »[٤] .

كما يقول وهو بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم : « ومن نظر فى أقاويله — أى أرسطو — فى الربوبية فى الكتاب المعروف بأثولوجيا ، لم يشبه عليه أمره فى إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فإن الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى »[٥] .

بيد أن هذا لا ينفى أن أثر الفارابى فيمن جاء بعده — كما سبق أن أشرنا — كان أثراً كبيراً . إذ أنه حاول أن يقرب معانى المصطلحات الفلسفية الأرسطية ويشرح الكثير من كتب أرسطو ، سواء فى المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة . والقوائم التى أوردها

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٢٢ .

(٢) سمى هذا الكتاب بهذا الاسم لأن فرفريوس الصورى قد رتب الرسائل الأربع والخمسين والتى تركها أفلوطين فى تسع مجموعات لأن ٩ هو الرقم الكامل فى نظرية فيثاغورث إذ أنه مربع ٣ ، الثالوث الكامل الانسجام .

(٣) جمعنى بالقاهرة لقاء مع صديقى الدكتور محسن مهدى الأستاذ بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية . وقد تناقشنا طويلا فى مبررات قيام الفارابى بهذا التوفيق ولم نتفق على سبب واحد يعد السبب الرئيسى دون غيره من الأسباب إذ أن الدكتور محسن مهدى يرى أن قيام الفارابى بهذا التوفيق قد لايكون سببه متبلوراً حول مشكلة كتاب أثولوجيا وخاصة أن الفارابى قد عرف فلسفة أرسطو معرفة جيدة ، وذلك واضح من كتابه « فلسفة أرسطو طاليس » وإذن كان يمكنه التمييز بين عناصر أرسطية وعناصر غير أرسطية ، أى أفلوطينية مثلا .

(٤) ص ٢٧ .

(٥) الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٢٢ .

المؤرخون القدامى لأسماء كتبه الشارحة أو كتبه المؤلفة تشهد على هذا كله[١] . وكم كانت هذه الكتب مفيدة للفلاسفة الذين جاءوا بعده .

فابن سينا مثلا فيلسوف المشرق الكبير ، يخبرنا بأنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه ، إلى أن أمكنه أن يعثر على كتاب للفارابى فى « أغراض ما بعد الطبيعة » ، فعند ما قرأ هذا الكتاب للفارابى ؛ تفتحت أمامه المعانى التى كانت غامضة عليه فى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

يقول ابن سينا : يئست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة ، حتى ظفرت بكتاب لأبى نصر فى هذا المعنى ، فشكرت الله تعالى على ذلك وصمت وتصدقت بما كان عندى .

ونحن إذا كنا نذكر قول ابن سينا ، فإننا نود أن نشير إلى أن فى قوله هذا مبالغة واضحة ، وقد يكون فى هذا القول من جانبه مجرد اعتراف بفيلسوف سابق عليه ، وخاصة أنه تأثر بفلسفته فى بعض الجوانب ؛ والمبالغة واضحة نظراً لأن ابن سينا كان على قدر كبير من الذكاء وسرعة الفهم .

ومهما يكن من أمر فقد اعترف ابن سينا كما ذكرنا باستفادته من الفارابى ، وقد أشار إلى ذلك كثير من المؤلفين والمؤرخين . فأبو الفدا مثلا فى كتابه « البداية والنهاية فى التاريخ » يقول عن الفارابى : إنه كان حاذقاً فى الفلسفة ومن كتبه تفقه ابن سينا[٢] .

ولم يقف مجهود الفارابى عند حد الشرح لأرسطو ، بل له الكثير من المؤلفات فى مجالات فلسفية شتى ، كثيراً ما أثرت كما ذكرنا فى تشكيل نظريات من جاءوا بعده .

نجد له دراسات لموضوعات النفس والنبوة والله وصفاته وكيف صدر العالم المتكثر عن الله الواحد وغير ذلك من موضوعات وتتضمن آراء كانت دافعة للمفكرين الذين جاءوا بعده إلى أن يتقبلوها تارة ، أو أن يوجهوا إليها سهام نقدهم تارة أخرى .

وإذا تساءلنا عن أهم المصادر التى نجد الفارابى قد تأثر بها فى بناء مذهبه وتشييد نسقه الفلسفى ، وخاصة فى هذا المجال الذى نحن بصدد دراسته الآن ، أى مجال الإلهيات ، لوجدنا العديد من المصادر سواء تمثلت فى مصادر دينية ، أو مصادر فلسفية .

---

(١) من أمثلة هذه القوائم قائمة ابن أبى أصيبعة فى كتابه « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء جزء ٣ ص ٢٣ . وما بعدها وانظر أيضاً : E. gilson. History of Christian philosophy P. 184
وأيضاً : H. Corbin : Histoire de la Philosophie Islamique

(٢) مجلد ١١ ص ٢٢٤ وانظر أيضاً : تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقى ص ٣١ .

نجد عنده مصدراًدينيًّا إسلاميًّا بارزاً . وهذا المصدر الإسلامى نجده ليس فقط فى هذا المجال الذى نحن بصدد الحديث عنه ، بل فى مجالات أخرى عديدة .

نجده حين يتحدث عن صفات الله منزهاً الله عن صفات البشر : نجده حين يحاول دراسة موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة ، نجده حين يدرس مشكلة النبوة .

ولكننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامى عنده لا يعنى أن آراءه فى هذه المجالات لابد أن تتفق مع الدين ، إذ أن كل ما نقصد إليه هو القول بأن الدارس لفلسفة الفارابى يجد جذوراً دينية إسلامية لا يمكن إغفالها ، وهذه الجذور الدينية الإسلامية ، إذا كانت تبدو بعيدة فى بعض الأحيان عن الفهم الظاهرى للدين ، فإن سبب ذلك يكمن فى أن الفارابى قام بتأويلها على نحو خاص .

نجد عند الفارابى أيضًا عنصراً أفلاطونيًّا ، وإن كان قد حاول تأويله تأويلا خاطئاً من بعض زواياه ، بحيث إننا لا نتردد فى القول بأن الفارابى قد جانبه الصواب أحياناً فى فهم أفلاطون ودراسته ، كما ينبغى أن يكون الفهم ، وأن تكون الدراسة .

نجد عند الفارابى أيضاً عنصراً أرسطيًّا . وهذا العنصر الأرسطى قد أوله الفارابى فى بعض المجالات تأويلا خرج به عن مذهب أرسطو الحقيقى . وقد سبق لنا الإشارة إلى ذلك ونحن بصدد الحديث عن مشكلة كتاب أثولوجيا .

كما نجد عند الفارابى عنصراً أفلوطينيًّا . وهذا العنصر الأفلوطينى يظهر فى العديد من المجالات التى بحث فيها الفارابى .

نجد عنده أيضًا نزعة شيعية إمامية. وهذه النزعة تكمن إلى حدما فى محاولة الجمع والتوفيق بين آراء الفلاسفة القدامى وبيانه أن الحقيقة الفلسفية لا تتعدد بتعدد المذاهب بل الحقيقة واحدة ، أى الفلسفة واحدة .

نقول إلى حدما بالنسبة للعنصر الشيعى ، إذ أن النزعة الشيعية لم تكن السبب الرئيسى الذى دعا الفارابى إلى الجمع والتوفيق ، بل إن السبب الرئيسى — كما سبق أن أشرنا — قد يكون متمثلا فى مشكلة كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » :

بيد أن وجود هذه العناصر والمصادر التى استفاد منها الفارابى ، لا يعنى أنه لم يكن له شخصية مستقلة إلى حد كبير . إذ أن الفارابى كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات ويهضمها جيداً ، ثم يقول لنا بآراء إن كانت فيها بعض الجذور التى استفادها من الآخرين ، إلى أنها آراء خاصة به وحده ؛ ومن هنا كان فيلسوفاً صاحب شخصية مستقلة متميزة إلى حد كبير جدًّا :

ثانياً : الاستدلال على وجود الله

لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة . ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات : فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا ، سنريهم آيتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد .

(الفارابى – فصوص الحكم . فص رقم ١٤)

إذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق . وإذا عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه . فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الآفلين ، بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه

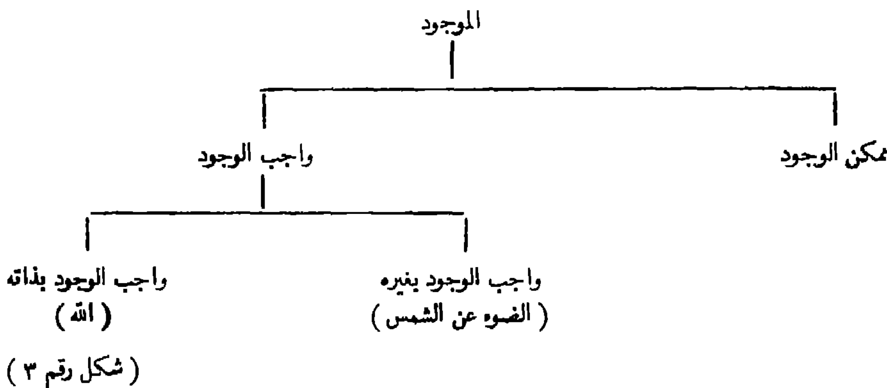
(الفارابى – فصوص الحكم . فص رقم ١٥)

ثانياً – الاستدلال على وجود الله :

درس الفارابى الكثير من الموضوعات الفلسفية الميتافيز يقية . ومن هذه الموضوعات الميتافيز يقية التى اهتم الفارابى بدراستها اهتماماً كبيراً ، واجب الوجود وصفاته :

فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه ،كفصوص الحكم، وعيون المسائل . وآراء أهل المدينة الفاضلة ، وجدناه يفيض فى الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعة واجب الوجود ويعدد صفاته .

ويبدأ الفارابى بحثه فى هذا المجال بتقسيم الموجودات إلى قسمين : ممكن الوجود وواجب الوجود . فهو يقول فى كتابه عيون المسائل : إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة . وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجود الأول[1]. (انظر شكل رقم ٣) .



(شكل رقم ٣)

---

(١) ص ٤ وانظر :

H. Corbin : Histoire de a philosophie Islamique P. 226

وأيضاً د. خليل الجروحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية – جزء ٢ ص ١٠٩ وما بعدها

معنى هذا أن الفارابى يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب ، وأيضاً بقسمته للواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره . فوجود العالم ممكن ، وإذا تحقق هذا الإمكان أى أصبح وجوداً ، فإنه لا مفر من القول – لكى نفسر الانتقال من الإمكان إلى الموجود – بوجود إله يخرج الإمكان إلى الوجوب ، أى يخرج العالم من مقولة الإمكان إلى مقولة الوجوب والوجود .

ولكى يفرق الفارابى بين العالم « الواجب » بعد أن وجد ، وبين الله الذى لابد من وجوده ، أى هو واجب أيضاً ، ميز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره . فالله واجب بذاته ، لأننا لا نستطيع المرور إلى ما لا نهاية فى مجال العلاقة بين العلة والمعلول. كما أننا لا نستطيع أن نقول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول ، لأن الدائرة ليست لها نقطة بداية محددة بذاتها وليست لها نقطة نهاية محددة بذاتها ، إذن لابد أن نقف عند علة أولى هى الله . أما العالم فهو واجب بغيره ، لأنه لم يوجد نفسه بنفسه ، أى لم يوجد مصادفة وعرضاً ، كما يقول بذلك أصحاب التفسير المادى للكون .

يقول الفارابى فى كتابه « عيون المسائل[١] : فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزل عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تام ، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفاعل والغاية .

---

(١) ص ٢٣ .

ثالثاً : طبيعة واجب الوجود وصفاته

ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته ؛ وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة غير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية ، فلا كثرة فى الذات بل بعد الذات. فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود . لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقى به إلى الذات يطول شرحه . والترتيب يجمع الكثرة فى نظام والنظام وحدة ما . وإذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات ، كان كل فى وحدة ، وإذا كان الكل متمثلا فى قدرته وعلمه ، فمنها يحصل الكل مفرداً عن اللواحق ثم يكتسى المواد ، فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته .

(الفارابى — فصوص الحكم — فص رقم ٥٥) .

ثالثاً – طبيعة واجب الوجود وصفاته :

لعلنا قد لاحظنا من استدلال الفارابى على وجود الله ، أن الفارابى قد فرق تفرقة أساسية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين واجب الوجود بغيره (العالم بعد أن وُجد) وبين ممكن الوجود (العالم قبل أن يوجد) .

فواجب الوجود ، إذا فرضناه غير موجود ، لزم عن ذلك محال ، طالما أن الفارابى – كما سبق أن أشرنا منذ قليل – يمنع التسلسل إلى ما لا نهاية ، كما يمنع العلاقة الدورية . إذن لا يجوز كون وجود الله بغيره ، بل هو واجب بذاته . وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وعنه فاضت الموجودات كلها كما سنرى فيما بعد .

بعد ذلك يأخذ الفارابى فى بيان طبيعة واجب الوجود عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه . ومنها :

١ – الله واحد :

يبرهن الفارابى على وحدانية الله فى فصل يعقده فى آراء أهل المدينة الفاضلة بعنوان « القول فى نفى الشريك عنه تعالى »[1] كما يتحدث عن وحدانيته تعالى فى بعض مؤلفاته الأخرى بطريقة متناثرة .

وكان يجدر بالفارابى أن يثبت أولا وحدانية الله قبل أن يتحدث عن بقية صفاته ، وخاصة أننا سنلاحظ أن أكثر الصفات التى سيخلعها الفارابى على الله تعالى ، إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوحدانية الله . ولكن الفارابى فى أكثر الأحيان يتحدث عن وحدانية الله بعد أن يذكر بعض صفات الله تعالى الأخرى كخلوه من العدم والضد وغير ذلك من صفات .

ونظراً لأن أكثر صفات الله إنما تترتب – كما ذكرنا – على القول بوحدانيته ، فإننا سنتحدث أولا عن واحدانيته ثم نتابع دراستنا لمجموعة من الصفات الأخرى .

ذكرنا أن الفارابى يبرهن على وحدانية الله ، ونستطيع أن نقول من جانبنا بأن مفتاح البرهنة على وحدانية الله عند الفارابى يتمثل فى معنى التمام عنده . فالتام – كما يقول الفارابى – هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده ، وذلك فى أى شىء كان[2] .

---

(١) ص ٤ وما بعدها .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥ .

ويضرب لنا الفارابى أمثلة للتام . فالتام فى الجمال هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً عنه . والتام فى العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً عنه . والتام فى الجوهر هو ما لا يوجد شىء من نوع جوهره خارجاً عنه ، وهكذا .

وإذا كان الله تامًّا ، فإنه لابد أن يكون واحداً . إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشىء آخر غيره . فإذن هو منفرد بذلك الوجود وحده . ولا يشاركه شىء آخر أصلا : إنه منفرد برتبته وحده[1] .

معنى هذا أن الفارابى يربط بين معنى التمام ومعنى الوحدة ، من جهة أن التمام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود . يقول الفارابى فى عيون المسائل؛ هو واحد بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشىء غيره ، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ ، كما تكون الأشياء التى لها عظم وكمية . وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم . وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل »[2] .

هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحداً من جهة أنه لا ينقسم ، فالله غير مركب من مادة ومن صورة . كما هو الحال فى سائر الموجودات . وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة ، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة[3] .

٢ ــ وجوده أفضل الوجود :

الله برىء من جميع أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود. بحيث إننا لا نجد وجوداً أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى[4] .

٣ ــ نفى العدم والضد عنه تعالى :

لا يشوب وجود الله وجوهره العدم ولا الضد ، إذ أن كلا من العدم[5] والضد لا يوجدان إلا فى العالم السفلى . أى عالم ما تحت فلك القمر ، طبقاً للقسمة الأرسطية المشهورة للعالم إلى قسمين : العالم العلوى أى عالم ما فوق فلك القمر ، والعالم الأرضى ، أى عالم ما دون فلك القمر .

---

(١) المصدر السابق ص ٥ – ٦ – ٧ – ٨ .

(٢) عيون المسائل ص ٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٨ – ٩ .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ .

(٥) يعرف الفارابى العدم بأنه لا وجود ما شأنه أن يوجد (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢) .

فالعدم يحدث فى الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير . والضد يعنى أن هناك شيئان ا وضد ا . ولما كان الله واحداً لا مثيل له فلا ضد له[١] :

٤ ــ الأزلية ودوام الوجود :

الله أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته . يبين لنا الفارابى أن الله مكتف بذاته ، وإذن لا حاجه له إلى شىء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود[٢] .

٥ ــ الخلو من المادة والصورة :

وجود الله خاو من المادة ومن الصورة . إذ أننا لو قلنا بأن له تعالى صورة لأدى هذا إلى القول بأن له مادة . إذ الصورة لا توجد إلا فى مادة . وأيضًا ليس له تعالى مادة ، إذ لو قلنا بأن له مادة ، لا ستتبع هذا ، القول بأن له صورة ، إذ المادة لابد أن يكون لها صورة :

هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى . فإن ذاته ستكون مؤلفة من شيئين ، كما هو الحال عند ما نقول إن جسماً ما من الأجسام ، مؤلف من مادة ومن صورة . وعلى هذا فليس له مادة ولا صورة[٣] .

٦ ــ الخلو من الفاعل والغاية :

إذا كان الفارابى قد نفى عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية . فإنه نفى أيضًا عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية . فالله سبب أول ، وإذن ليس له علة فاعلة . وأيضًا ليس لوجوده علة غائية ، إذ لو قلنا بالغاية والغرض ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأنه كسائر الموجودات التى لها علل أربع ، العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية .

٧ ــ العقل :

إذا كان الفارابى قد نفى عن الله اتصافه بالجسمية ، فإنه يصفه بأنه عقل بالفعل : ومعنى هذا أن الله إذا كان غير محتاج إلى المادة ، فإنه إذن عقل بالفعل من كل وجه .

وإذا كان الله عقلاً بالفعل ، فإنه أيضًا عاقل ومعقول ، أى أنه عقل وعاقل ومعقول .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣ وأنظر أيضاً تاريخ الفلسفة العربية للدكتور خليل الجر وحنا الفاخورى جزء ٢ ص ١١٠ وما بعدها .

وهذه المعانى الثلاثة كلها فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم[١] .

وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على تأثر الفارابى بالتراث الاعتزالى ، إذ أن المعتزلة يوحدون بين الذات وبين الصفات ، فعلمه تعالى هو هو ، وقدرته تعالى هى هو ، وهكذا .

كما أن توحيد الفارابى بين العقل والعاقل والمعقول ، يعنى تنزيه الله عن صفات البشر . إذ أننا كموجودات بشرية ، لابد أن نفرق بين ذات تعقل وبين موضوع نعقله أو نعلمه ، أى نجد قسمة بين ذات وبين موضوع . ولكن بالنسبة لله تعالى لا نجد هذه التفرقة :

هذا بالإضافة إلى أننا فى المجال الإنسانى نجد انتقالاً من الشيء بالقوة إلى الشيء بالفعل . فالإنسان مثلاً يعد معقولاً بالقوة ثم يصير معقولاً بالفعل بعد أن عقله . أما بالنسبة لله تعالى فإننا لا نجد تلك النقلة من القوة إلى الفعل والتفرقة بينهما .

يقول الفارابى مؤكداً على التوحيد بين العاقل والمعقول بالنسبة لله تعالى دون غيره . « . . . لأن الذى هويته عقل ليس يحتاج فى أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله . بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل . وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته فإن الذات التى تعقل هى التى تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول . فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل ، هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم[٢] » .

٨ — العلم :

إذا كان الفارابى قد وحد بالنسبة لله بين العقل والعاقل والمعقول ، فإنه يعتمد على هذه الفكرة بالنسبة لصفة العلم . فالله عالم ، ولا يحتاج فى أن يعلم ، إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم ، بل إن الله مكتف بذاته إن صح هذا التعبير . فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد تماماً كما نقول إن العقل والعاقل والمعقول منه شيء واحد .

ونود أن نشير ونحن بصدد دراستنا لصفة العلم الإلهى إلى أن أقوال الفارابى فى هذا المجال تدلنا على أنه ينفى إلى حد كبير علم الله بالجزئيات الحادثة ، خلافاً لما نجده فى القرآن من أن الله عالم بكل صغيرة وكبيرة فى هذا الكون .

فالفارابى فى كتابه السياسة المدنية[٣] يقول : وأماجل المعقولات التى يعقلها الإنسان من

---

(١) كتاب السياسة المدنية للفارابى ص ٣٥ .

(٢) آراء أهل المدينة للفارابى ص ١٠ .

(١) كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ص ٣٤ .

الأشياء التى هى فى مواد ، فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التى هى دونها . فالأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها . فإنه إذا عقل ذاته ، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها ، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ، والثوانى فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الأول .

وإذا كان العلم بكل جزئية من الجزئيات التى تحدث فى هذا الكون يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع الثواب والعقاب ، بمعنى أن الإنسان سيثاب أو سيعاقب فى العالم الآخر بناء على أفعاله فى هذا العالم الذى نعيش فيه ، فإن هذا ما جعل آراء الفارابى فى مجال الخلود فيها نوع من التناقض والتذبذب ، لأنه لم يكن صريحاً صراحة تامة فى إثبات علم الله بكل الجزئيات ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الصفات التى يخلعها الفارابى على الله تعالى ورأيه فى هذه الصفات ، يجعل الله بعيداً من زاوية ما عن مخلوقاته :

٩ ــ الحكمة :

إذا كان الفارابى قد أثبت أن الله عالم ، فإنه قد أثبت أنه حكيم أيضًا . إذ أن الحكمة تعنى أن يعلم الله بأفضل علم . وإذا كان علم الله يعد علماً دائماً لا يمكن أن يزول ، إذ هو علمه بذاته ، فلابد أيضًا أن نقول إنه تعالى حكيم .

١٠ ــ الحق :

الله حق . ويحاول الفارابى فى هذا المجال أن يسوى بين الوجود وبين الحق ، بمعنى أن الفارابى إذا كان قد أثبت أن الله موجود ، فإنه رأى أن من صفاته تعالى أنه حق ، إذ أن الحق يساوق الوجود ، بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئاً ما يعد موجوداً ، فلابد أن نقول إنه حق .

وهذا يذكرنا بقول الكندى بأن كل ماله إنية حقيقة ، أى أن كل شيء نثبت أنه موجود فعلاً ، فلابد أن يكون حقًا . ومن هنا لا نقول مثلاً بحقيقة للغول والعفريت والعنقاء ، لأن هذه الأشياء غير موجودة . ومن هنا أيضًا نفهم قول الفارابى فى هذا المجال ، بأن حقيقة الشيء هو الوجود الذى يخصه[1] .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١ .

١١ — الحياة :

إذا كان الفارابى قد أثبت لله صفة الحق ، فإنه قد أثبت له أيضًا صفة الحياة . وهو يسوى بين الحى والحياة طبقاً لتسويته بين العقل والعاقل والمعقول . فالله حى والله حياة ، وليس يعنى هذا القول معنيين متغايرين . بل يدلان على معنى واحد طبقاً للتوحيد بين الصفة والموصوف أو بين الصفة والذات الإلهية .

ويبرهن الفارابى على القول بأن الله حى بالقول بأننا إذا كنا نقول عن أنفسنا إننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات ونحس بأحسن إدراك ، فإن الله بالأحرى لابد أن يكون حيًّا لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك . بل إننا إذا كنا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان ، كالنبات مثلاً ، فأولى بنا أن نضفيها على الله تعالى لأن وجوده أسمى وأرقى وجود .

يقول الفارابى مؤيداً هذا المعنى فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة : «إن اسم الحى قد يستعار لغير ما هو حيوان . فيقال على كل موجود كان على كما له الأخير وعلى كل ما بلغ من الوجود والكمال إلى حيث يصدر عنه ما من شأنه أن يكون منه كمال من شأنه أن يكون منه . فعلى هذا الوجه إذا كان الأول وجوده أكمل وجود ، كان أيضًا أحق باسم الحى من الذى يقال على الشيء باستعارة ، وكل ما كان وجوده فإنه إذا علم وعقل ، كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم[1] .

١٢ — العظمة والجلال والمجد :

الله عظيم وجليل ومجيد . هذا ما يثبته الفارابى ، إذا أن الفارابى — كما سبق أن لاحظنا — إذا كان قد فرق بين صفات واجب الوجود وصفات الموجودات الممكنة الوجود ، فإن هذا يتضح أيضًا حين يتحدث عن عظمة واجب الوجود وجلاله ومجده . إذ أن هذه الصفات — فيما يرى الفارابى — مباينة لكل ذى عظمة ومجد ، كما أنها فى ذاته لا من غيره ، بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من الخارج . إنه ذو جلال فى ذاته وذو عظمة فى ذاته وذو مجد فى ذاته ، سواء أجله أو لم يجله ، عظمه غيره أو لم يعظمه ، مجده غيره أو لم يمجده[2] .

---

(١) ص ١٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٥ وما بعدها .

١٣ ــ الله عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول :

إذا كان الله تعالى يعد عظيما وجليلاً ومجيداً فى ذاته لا من غيره . فإنه أيضًا عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول .

ونود أن نشير إلى أن هذا يعد على نحو مخالف تمامًا لما نجده فى الموجودات الأخرى ، أى الموجودات الممكنة الوجود والتى نقلها الله تعالى من الإمكان إلى الوجود .

يقول الفارابى موحداً بين ذات الله وصفاته فى هذا المجال : « والعاشق منه هو المعشوق ، وذلك على خلاف ما يوجد فينا . فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة . لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق . فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه . فأما فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق ، والمحب هو المحبوب . فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول ، أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه[(١)] .

هذا يعنى كما ذكرنا منذ قليل التمييز التام بين الله من جهة والموجودات الأخرى كلها ما عدا الله من جهة أخرى . إ ذ أننا بالنسبة لله تعالى لا نستطيع أن نفرق بين ذات وموضوع تبحث فيه هذه الذات وتدركه . أما بالنسبة لنا فإننا لابد أن نفرق بين طرفين طرف أول هو الذات المدركة وطرف ثان هو الموضوع الذى ندركه أو نحسه أو نعشقه . كما نقول مثلا إن زيداً (الذات) يعشق الفضيلة (الموضوع) .

وهكذا يعدد لنا الفارابى صفات واجب الوجود مركزاً على بيان أنها على نحو آخر غير ما ونعهده فى سائر الموجودات الأخرى . إنه ينظر إلى واجب الوجود حين يتحدث عن صفاته من جهة ذاته ومن جهة مباينته للموجودات الأخرى .

يقول الفارابى ملخصًا أهم صفاته تعالى : « هو واحد وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد . وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته . وهو العاشق الأول والمعشوق الأول . ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده »[(٢)] .

ولعلنا قد لاحظنا أن بنهاية حديث الفارابى عن الصفات الإلهية يبدأ حديثه عن الفيض

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٢) عيون المسائل للفارابى ص ٢٣ – ٢٤ .

أو الصدور أو لمشكلة العقول العشرة . وهذا هو الترتيب الذى نجده عند الفارابى فيلسوف المشرق الكبير فى مجال الإلهيات . إنه يدلل أولاً على وجود واجب الوجود بذاته (الله) بالتفرقة بين الواجب بذاته والواجب بغيره وممكن الوجود ثم يشرع – كما لاحظنا فى دراسة صفاته الأخرى، باحثاً إلى حد كبير فى الحديث عن صفة الوحدانية نظراً لأنه يترتب عليها الكثير من الصفات الأخرى . وما إن ينتهى حديثه عن الصفات حتى يبدأ فى التساؤل عن كيف صدر عن الله (الواحد) الموجودات (المتكثرة المتعددة) . وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة أم أنه لابد أن يصدر عن الواحد واحد . هذا ما سنجيب عنه فى القسم التالى من دراستنا لإلهيات الفارابى ..

رابعاً : صدور الموجودات عنه تعالى

واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له . واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له فهو صراح فهو ظاهر . واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته . فهو الكل فى وحده ، فهو الحق . وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر . فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن من حيث هو ظاهر . فخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن .

(الفارابى — فصوص الحكم — فص رقم ٨) .

رابعاً – صدور الموجودات عنه تعالى :

بعد أن درسنا استدلال الفارابى على وجود الله وبيانه لطبيعة واجب الوجود وصفاته ، ننتقل إلى الإشارة إشارة موجزة إلى صدور الموجودات عنه تعالى .

ونود أن نشير إلى أن الفارابى قد أهتم اهتماماً كبيراً بهذا الموضوع . إذ نراه تارة يدرسه باستفاضة فى بعض كتبه ، وتارة يشير إليه إشارات قليلة فى كتب أخرى له .

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وجدناه فى القسم الفلسفى من هذا الكتاب ، وقبل أن يتحدث عن الجانب السياسى ، يكشف لنا بطريقة تفصيلية – بعد دراسته للصفات الإلهية وافتراقها عن الصفات البشرية – عن كيفية وجود هذه الموجودات عن الله .

ومن الفصول الهامة التى يتحدث فيها عن هذا الموضوع فصل عنوانه « القول فى كيفية صدور جميع الموجودات عنه » وفصل آخر هو « القول فى مراتب الموجودات » ، وفصل ثالث هو « القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير » . هذا غير الفصول الأخرى العديدة التى يدرس فيها هذا الموضوع سواء فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » أو فى كتبه الأخرى .

ونود أن نشير إلى أن الفارابى يذهب إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة ، وهو متأثر إلى حد ما فى هذا المجال بمدرسة الإسكندرية . إذ أنه قد عرف آراء أفلوطين إلى حد كبير ومنها ما وصله عن طريق غير مباشر ، أى عن طريق كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » الذى نسب خطأً إلى أرسطو . كما سبق أن أشرنا إلى ذلك فى مستهل دراستنا .

ولكن هذا لا يعنى أن نظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة موجودة بنصهاعند أفلوطين إذ من المرجح أن الفارابى قد استفاد فى صياغته لهذه النظرية بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطوطاليس ، وبطليموس الفلكى بالإضافة إلى أفلوطين نقول مزجاً لأننا لانجد فى أفكار أرسطو وحده أو فى أفكار بطليموس على حدة أو فى مذهب أفلوطين ، ما يسمح بالقول بنظرية الفيض على الصورة الفارابية .

ودليلنا على ذلك أن ابن رشد فيلسوف المغرب العربى والذى تأثر بأرسطو تأثراً كبيراً ، قد نقد – كما سنشير بعد قليل – القول بالفيض على الصورة التى وجدت عند الفارابى وعند ابن سينا .

فالغزالى حين يحكى عن الفلاسفة أنهم قالوا بالفيض ، يجىء ابن رشد ليبين لنا أن أرسطو لم يقل بذلك ، بل قال به فلاسفة غير أرسطو كالفارابى وابن سينا .

ويبدو أن التأثير الأرسطي فيما يتعلق بنظرية الفيض كان مصدره حديث أرسطو فى كثير من كتبه عن عقول الكواكب ، وكيف أن لكل كوكب عقلاً يحركه .

والواقع أن مشكلة الموجودات وكيف صدرت عن الله قد شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير حداً ، أى كيف صدرت الكثرة عن الواحد .

منهم من اتجه فى حلها اتجاهاً أفلوطينياً من بعض رواياه لا من كلها كما أشرنا منذ قليل مضيفاً إليه أبعاداً إسلامية قليلة جداً . وعلى رأس القائلين بذلك الفارابى وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه لابد أن يصدر عن الواحد واحد مثله ، وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور .

ومنهم من لم يرتض القول بذلك ، بل فسر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيراً يعد بعيداً بعداً تاماً عن موقف كل من الفارابى وابن سينا . وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف . فيلسوف المغرب العربى . ابن رشد . الذى نقد القول بالفيض أو الصدور نقداً عنيفاً[1] .

قلنا إن الفارابى قد ارتضى القول بالفيض ، وتحدث عنه بعد دراسة للصفات الإلهية وتدليلة على وجود الله .

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى ، ثم الفارابى ، فإننا نستطيع اعتبار الفارابى أول فيلسوف عربى يرتضى لنفسه القول بالفيض ، نظراً لأننا لانجد عند الكندى إلا إشارات موجزة لهذا المجال ، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه ، والتى تبين لنا الصلة بين العالم العلوى والعالم السفلى ، بوضع الكندى ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض ، بل هو بعيد تماماً عن القول بذلك .

يقسم الفارابى الموجودات إلى قسمين : قسم يمثل الموجودات الروحية ، وقسم يمثل الموجودات المادية (انظر شكل رقم ٤)

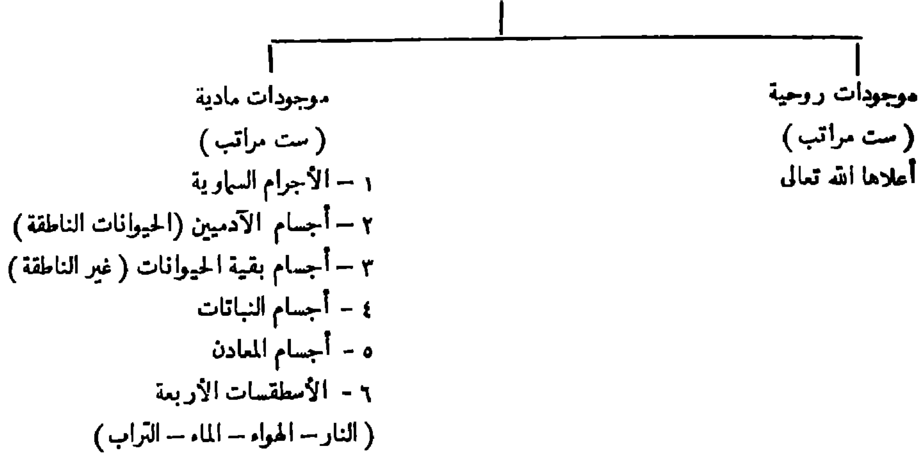
ويكشف لنا الفارابى مراتب كل نوع من هذه الموجودات . وهو يهتم اهتماماً أكثر بالموجودات الروحية لأن حولها بصفة خاصة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور .

وهو يرى أن هذه المراتب التى تمثل الموجودات الروحية تعد مراتب ستاً ، تبدأ من الله (المرتبة الأولى) وتنتهى عند الهيولى (المرتبة السادسة) .

والمرتبة الأولى لا يمثلها إلا الله فقط وعنه صدر العقل الأول المحرك للسماء الأولى ثم صدر عن العقل الأول : العقل الثانى .

---

(١) راجع فى ذلك كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد « تحت عنوان » موقفه من نظرية الفيض من ص ١٣٦ إلى ص ١٤٣ .



(شكل رقم ٤)

وإذا كان الله يمثل المرتبة الأولى ، فإن العقول التسعة ابتداء من العقل الأول المحرك للسماء الأولى وانتهاء بالعقل التاسع المحرك للقمر ، تمثل كلها المرتبة الثانية وهى ملائكة السماء .

أما المرتبة الثالثة فيمثلها العقل الفعال وهو بدوره يمثل الصلة بين ما هو علوى وما هو سفلى .

والمرتبة الرابعة تمثلها النفس الإنسانية :

ثم تأتى المرتبة الخامسة والمرتبة السادسة : أولهما (المرتبة الخامسة) تمثلها الصورة . وثانيهما (المرتبة السادسة) تمثلها الهيولى .

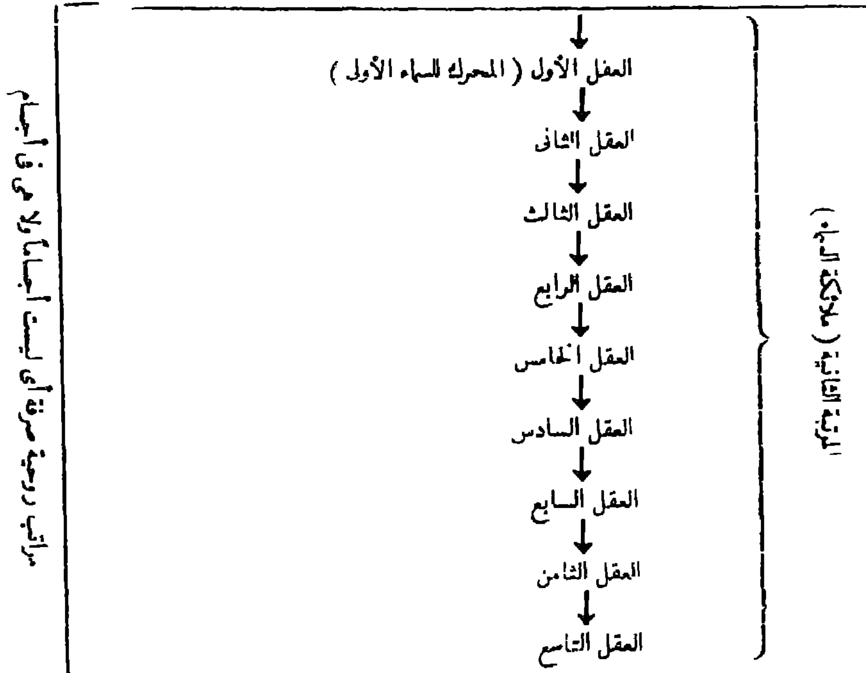
والمرتب الثلاثة الأولى (الله وملائكة السماء والعقل الفعال) تعد أعلى من المراتب الثلاث (أنظر شكل رقم ٥)

هذا عن مراتب الموجودات الروحية ، أما مراتب الموجودات المادية فهى سته مراتب تمثلها الأجرام السماوية والأجسام الآدمية وغير الآدمية والنباتات والمعادن والأسطقسات الأربعة[١] .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة من ص ١٨ حتى ص ٣٥ ، عيون المسائل للفارابى ص ٢٤ وما بعدها ورسالة فصوص الحكم للفارابى ص ٢٣ وما بعدها ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام من ص ١٦٣ إلى ص ١٦٥ من الترجمة العربية ، خليل الجر وحنا الفاخورى تاريخ الفلسفة العربية – الجزء الثانى من ص ١١٣ إلى ص ١١٧ .

الموجودات الروحية مرتبة من الأعلى إلى الأدنى

المرتبة الأولى　　الله (السبب الأول)



المرتبة الثالثة　　العقل الفعال فى الإنسان (الروح الأمين أو الروح القدس (يصل العالم العلوى بالعالم السفلى)

المرتبة الرابعه　　النفس الإنسانية

المرتبة الخامسة　　الصورة

المرتبة السادسة　　الهيولى

تلابس الأجسام وإن كانت فى حد ذاتها ليست أجساما

(شكل رقم ٥)

خامساً — تقييم محاولة الفارابي على ضوء ثورة العقل :

أما أن الفارابي قد بذل جهداً كبيراً وجهداً في البحث في مجال الإلهيات ، سواء ما تعلق بالبرهنة على وجود الله ، أوبيان صفاته ، أما ما تعلق بالكشف عن كيفية صدور الموجودات عنه تعالى ، فهذا ما لا شك فيه .

ولكن لو أردنا — من خلال منظور عقلاني — نقد موقف الفارابي في هذا المجال ، مجال الإلهيات ، فيمكننا توجيه هذه الأوجه من النقد :

١ — من الأشياء التي يؤسف لها ، أن الفارابي وهو الحريص في كثير من كتبه ورسائله ككتابه « الحروف » ورسالته « في معاني العقل » ، على التمييز بين الطريق الجدلي الكلامي ، والطريق الفلسفي البرهاني ، قد وقع بوعي أو دون وعي فيما ما كان يخشاه .

إنه ينقد الطريق الجدلي ويضعه في مرتبة أدنى من الطريق الفلسفي البرهاني ، هذا صحيح . ولكن فكرته (فكرة الإمكان والوجوب) التي استند إليها في البرهنة على وجود الله تعالى (واجب الوجود) إنما تعد فكرة لها جذورها الكلامية ، إذ أنها مؤسسة من بعض زواياها على فكرة الحدوث ، إننا لا ننقد الفارابي لمجرد اعتماده على فكرة استخدمها علماء الكلام ، ولكننا ننقده أساساً لأن هذه الفكرة تعبر إلى حد كبير جداً عن الاتجاه الكلامي .

وهذا أيضًا ما حدث لابن سينا . لقد كان حريصًا على نقد المتكلمين ، وحاول السير على طريقة الفلاسفة في قضية الإمكان ، ولكنه وقع فيما كان يخشاه ، بحيث أصبحت أفكاره في هذا المجال ، قريبة من بعض زواياها من الأفكار الكلامية .

قلنا إن الفارابي برغم تمييزه بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة ، قد أدخل جذوراً كلامية في تدليله على وجود الله . إنه يستدل على وجود الله بتحليل معاني الممكن (العالم قبل أن يوجد) ، والواجب ، ويميز بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (العالم بعد أن وجد) .

وهو في هذا التمييز يعد متأثراً إلى حد ما بالمقدمة الكلامية التي تقول بأن العالم بجميع مافيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . وهذا ما حدا بالأشاعرة مثلاً إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات ، تعد علاقات غير ضرورية ، أي لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق بل من الجائز أن تكون النار مؤدية إلى البرودة وهكذا .

هذا بالإضافة إلى أن قسمة الموجود على الطريقة الفارابية إلى ماله علة (العالم) وما ليس له علة (الله) ، ليس من الأشياء الواضحة بذاتها ، أي ليس من الأمور اليقينية العقلية . إذ لا يخفى علينا تعسف الفارابي بطريقته هذه ، في إصراره على القول بأن علل الموجودات لابد أن

تنتهى إلى نهاية معينة . لقد كان بإمكانه التوصل إلى القول بواجب الوجود عن طريق آخر غير الطريق الذى اختاره وآثره برغم ما فيه من أوجه ضعف تجعله بعيداً إلى حد كبير عن المسلك العقلى البرهانى .

كان بإمكانه مثلاً أن يختار طريق العناية والغائية للتوصل إلى القول بوجود الله . كان بإمكانه أن يختار طريق الاختراع للاستدلال منه على وجود الله . كان بإمكانه أن يستدل على وجود الله اعتماداً على فكرة القوة والفعل، أى لابد لكى تخرج الموجودات من حيز القوة إلى حيز الفعل ، أن نقول بوجود إله فاعل يحركها ويخرجها من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل . صحيح أن فكرة الوجوب والإمكان فيها جذور من فكرة القوة والفعل ، بدليل أن الفارابى حين بحث فى صفات الله ، قال إن الله « فعل » من كل وجه ، أى لا تخالط « القوة » جوهره تعالى . ولكن عيب فكرة الإمكان — كما أشرنا — هو اعتمادها أيضاً على مقدمات جدلية قد تؤدى إلى نفى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

وهذا القول من جانبنا لا نعنى به أن هذه الطرق التى كان بإمكان الفارابى أن يسلكها ، هى الطرق التى تؤدى إلى القول بوجود الله ، ولكن ما نقصده هو أن الفارابى ، كان بإمكانه الاعتماد على بعض الأفكار التى قد يجدها فى هذا الطريق أو ذاك من الطرق مجتمعة ، حتى يتوصل من ذلك إلى دليل أكثر وثوقاً من دليله هذا ، ولكنه لم يفعل .

٢ — إذا كنا قد أشرنا — اعتماداً على منظور عقلانى — إلى بعض أوجه القصور فى تدليل الفارابى على وجود الله ، فإننا لو انتقلنا من هذا المجال إلى مجال الصفات الإلهية ، لو جدنا أن مسلك الفارابى لا يخلو من بعض أوجه النقد .

إن الفارابى متجهاً فى ذلك اتجاهاً اعتزالياً ، يميل إلى التوحيد بين الذات (الله) والصفات فالله ذاته وصفاته شىء واحد . وهذا على العكس مما يوجد فينا نحن الكائنات الفاسدة من التمييز بين الذات من جهة والصفات من جهة ، أو التمييز الصفة والموصوف .

بيد أننا كنا ننتظر من الفارابى مناقشة الاتجاه الآخر الذى يفرق بين الله من جهة ، والصفات من جهة أخرى .

ولا يعنى هذا أننا نميل من جانبنا إلى هذا الاتجاه الآخر ، كلاليس هذا ما نقصده . ولكن ما نعنيه هو أن الفارابى كفيلسوف ، كان من واجبه مناقشة الوجه الآخر . وهذا من خصائص الموقف الفلسفى ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الذين يميزون بين موصوف وصفة ، أى بين الله من جهة وصفاته من جهة أخرى ، يستندون فى ذلك إلى القول بأننا لو وحدنا بينهما لنتج ذلك عدم التمييز بين صفة وصفة أخرى . ولما كان الله تعالى لا يصف نفسه بصفة واحدة . بل بمجموعة من الصفات ، فلابد فى رأى هذا الفريق من استبعاد القول بأن الله ذاته وصفاته شىء واحد .

يضاف إلى ذلك أن الفارابي في تدليله على وحدانية الله تعالى ، يعتمد اعتماداً كبيراً ، إن لم يكن اعتماداً كلياً ، على تحليل معنى « التام » فإذا كان معنى التام هو ما لا يمكن أن يوجد مثله في أي شيء كان ، وكان الله تاماً ، فلابد إذن أن يكون الله واحداً ، وذلك نتيجة للربط التام بين معنى « التام » ومعنى « الوحدة » .

وإذا كان الفارابي يدلل على الوحدانية ، بالاعتماد على فكرة «التام » فإننا كنا ننتظر منه أولاً التدليل على فكرة « التام » ، حتى تكون أقواله في الوحدانية ، أقوالاً لها أساس قوى وأيضاً أين رده على القائلين بوجود أكثر من إله . من الغريب أنه يدافع على رأيه ويعتبره من القضايا البديهية ، في الوقت الذي ينتظر منه القارئ نقداً للرأي الآخر القائل بوجود إلهين .

صحيح أن أقواله تتضمن رداً ، ولكنه رد غير مباشر ، وكان الأولى به والأجدر ، عرض الرأي الآخر ، ثم الأخذ في تفنيده إذا شاء ذلك . وهذا ما يجب أن يلتزم به المفكر ، إذا أراد أن يتقدم خطوة ، بل خطوات ، نحو البحث عن الحقيقة .

٣ ــ أما عن مشكلة الفيض أو الصدور ، أو هذا الترتيب للموجودات الذي يقول به الفارابي ، مفسراً لنا كيف صدرت عن الله (الواحد) ، الموجودات (الكثرة) ، فإننا نود أن نشير إلى أن الفارابي ؛ في الوقت الذي يخلع فيه صفات غاية في السمو على الله تعالى ، يصر على القول بأن الله الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . وبواسطة هذا الواحد الذي يصدر عنه وهو العقل ، يتحول كل شيء من الإمكان إلى الوجود الفعلي . وبالتالي تحدث الكثرة في الكائنات الموجودة .

صحيح أن هذه الكثرة تنتسب إلى الله تعالى . إذ أنه هو الذي صدر عنه العقل ، وعن العقل صدرت الكائنات الأخرى ، إلا أننا لا نجد مبرراً عقلياً في الإصرار على القول بأن الواحد يصدر عنه واحد ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ، هذه الصفات التي يصف بها الفارابي ، الله تعالى .

إن الفارابي ــ كما رأينا ــ كان حريصاً غاية الحرص على نفي المماثلة بين الله من جهة والموجودات من جهة أخرى ، وخاصة حين حديثه عن صفات كالعقل والعشق وغيرها . فإذا فرضنا جدلاً أن الموجودات ــ ما عدا الله ــ يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجود واحد فقط ، فلا يمكننا أن نطبق هذا الكلام على الله تعالى . نظراً لأن صفاته (عالم الغائب) تختلف اختلافاً رئيسياً عن صفاتنا (عالم الشاهد) .

أين المبرر العقلي الذي دفع الفارابي للإصرار على هذا القول من جانبه ؟ لا نجد مبرراً عقلياً واحداً . ولا يعني هذا أنه لابد من القول بأن الله (الواحد) تصدر عنه الكثرة . هذا

مالا نقصده الآن ونحن بصدد نقد الفارابى . ولكن كل قصدنا هو أننا لانجد تناسقاً بين حديث الفارابى عن الصفات الإلهية ، وبين إصراره على هذه القضية الخاصة برأيه فى الفيض أو الصدور .

يضاف إلى هذا النقد . نقد آخر ، هو أننا نلاحظ أن الفارابى . شأنه فى ذلك شأن أكثر فلاسفة العرب ، إن لم يكن كلهم ، حين بيانه لمراتب الموجودات : يجعل هذه الموجودات مرتبة بناء على فكرة الأفضل والأشرف . إن هذه الفكرة وهى التى لم يعلن عنها صراحة ، هى الكامنة وراء هذا الترتيب . ونظرة واحدة إلى هذه المراتب ، ترينا كيف كان متمسكاً بفكرة الأفضل أو الأشرف هذه .

وهذه الفكرة ـــ كما سنبين فى أكثر من موضع من مواضع هذا الكتاب ـــ سواء عند الفارابى أو عند ابن سينا ، لا تقوم على جذور عقلية واضحة ـــ . ومن هنا فإن الفارابى إذا كان من حقه أن يدافع عن هذا الترتيب الذى يقوم على تلك الفكرة ، فكرة الأفضل والأشرف . فإن من حقنا ونحن بصدد التعبير عن ثورة العقل ، أن ننقد فكرته هذه ، تماماً كما نقدناه فى المواضع الأخرى .

ويقينى أن الفارابى أو غيره من فلاسفة العرب ، لو كانوا قد ابتعدوا عن هذه الفكرة ، لقدموا لنا آراء أكثر أصالة وأكثر دخولاً فى المجال العقلانى ، فى هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى تركوها لنا .

سادساً — نص للفارابى (فى كتاب عيون المسائل)[1] :

يقول الفارابى[2] :

لكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا . ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدرت الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها . وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه . فإذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه . وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهو علة المبدع الأول .

والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع ؛ ونسبة جميع الأشياء إليه من حيث إنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة ؛ وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة . وهو الذى ليس لأفعاله لمية ولا يفعل ما يفعله لشىء آخر ؛

وأول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد وهو العقل الأول . ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول . لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول ، وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الأول الثانى بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته ، الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بدياً فى العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك .

---

(١) طبعة القاهرة عام ١٩٠٧ م .

(٢) ص ٢٤ وما بعدها .

وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية . وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة : والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر :

ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التى بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذى هو سبب لأمر أكوان هذا العالم . والأفلاك التى حركاتها مستديرة على شىء ثابت غير متحرك ، ومن تحركها ومماسة بعضها لبعض على الترتيب ، تحصل الأركان الأربعة . وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذى يجب أن يظهر منه . فبتلك الحال يصير سببان لوجود ذلك الخير الذى يجب أن يظهر منه .

ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية . وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال من حال إلى حال على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب ذلك التخيل لها ، التخيل الجسمانى . وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة الحركات الجسمانية ، ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة وما يظهر فى عالم الكون والفساد من التغير .

واشتراك الأجرام السماوية فى معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة ، واختلاف حركاتها ، يصير سبب اختلاف الصور الأربع ، وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع . وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها .

والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة . فإن مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات . كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع فى الجسمية ، لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة ، ولأن ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ، ولا وجود الصورة الطبيعبة مجردة عن الهيولى ، بل الهيولى محتاجة إلى الصورة لتصير بها موجدة بالفعل . ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ، بل ها هنا سبب يوجد هما معاً .

الفصل الثالث

التصوف الإسلامى وموقف ابن سينا
(نقد اتجاهاته تعبيراً عن ثورة العقل)

ويتضمن هذا الفصل الأقسام والأجزاء الآتية :

القسم الأول : تمهيد : التصوف . . . طريقاً وجدانياً قلبياً . . .لاعقلياً برهانياً

أولاً : إعتماد التصوف على الجانب العملى (الزهد والعبادة)

ثانياً : المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبى لا الجانب الفلسفى

ثالثاً : مسلك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجدانى لا العقلى (الغزالى)

القسم الثانى : موقف ابن سينا من التصوف

أولاً : تمهيد :

ثانياً : رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا اتجاها عقلياً .

ثالثاً : اللذة الباطنة واللذة الحسية .

رابعاً : العارفون : مقاماتهم وصفاتهم .

خامساً : درجات حركات العارفين (تعبيرها عن وجد لا عن عقل) .

سادساً : أخلاق العارفين وأحوالهم (صدورها عن جانب عملى لا عن جانب عقلى نظرى) :

سابعاً : العارفون وغرائب الأفعال (عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود) .

ثامناً : خاتمة .

تقديم

ذهبنا فى كتابنا « تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية » ومن خلال عرضنا للمنهج العقلى التجديدى الذى ندعو إليه ، أن هذا المنهج يختلف اختلافاً رئيسيًّا عن المسلك الكلامى الجدلى ، وعن المسلك الصوفى .

وفى الفصل الذى عقدناه فى هذا الكتاب ، كتاب ثورة العقل ، عن مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب ، تبين لنا كيف أن المعرفة عند المتكلمين تعد معرفة غير يقينية لأنها لا ترقى إلى مستوى البرهان .

وفى هذا الفصل الأخير من فصول كتابنا ، سنشير إشارة موجزة إلى التصوف الإسلامى ، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان موقف ابن سينا ، وذلك حتى تكتمل جوانب الصورة ، أى لكى يتبين لنا بصورة تطبيقية كيف يختلف الطريق العقلى عن الطريق الصوفى ، سواء تمثل هذا الطريق عند زهاد وعباد ، أو عند متصوفة :

ونعتقد أننا بنقدنا لهذين الطريقين ، الطريق الجدلى والطريق الصوفى ، نكون معبرين من جانبنا وبصورة ما من الصور العديدة عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية .

نقول هذا لأننا نعلم علم اليقين أن التقدم نحو إرساء دعائم الفلسفة العربية ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنفوذ إلى أعمق أعماق العقل . إنه التقدم الكامن فى قاع العقل الخصيب : وكلما تحركنا شوقاً نحو العقل ، تقدمنا خطوة أو خطوات نحو إرساء دعائم البرهان واليقين : وإذا اجتهدنا حقًّا وبصدق فى سبيل إرساء دعائم اليقين ، فقد استطعنا على الأقل التمييز بين عالم المعقول وعالم اللامعقول .

القسم الأول : تمهيد

التصوف . . . طريقا وجدانيًّا قلبيًّا . . . . لاعقليًّا برهانيًّا

أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل ، لأنه محدَث ، والمحدَث لا يدل ، إلا على مثله :

وقال رجل للنورى : ما الدليل على الله ؟

قال : الله :

قال : فما بال العقل ؟ .

قال : العقل عاجز ، والعاجز لا يدل إلاعلى عاجز مثله . « لما خلق الله العقل قال : من أنا ؟ فسكت ، فكحله بنور الوحدانية ، فقال : أنت الله » : فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله :

[الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٦٣ ، السراج الطوسى : اللمع ص ٦٣]

اليقين[1] : أصل جميع الأحوال ، وإليه تنتهى جميع الأحوال ، وهو آخر الأحوال ، وباطن جميع الأحوال . وجميع الأحوال ظاهر اليقين : ونهاية اليقين : تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب ونهاية اليقين : الاستبشار ، وحلاوة المناجاة ، وصفاء النظر إلى الله تعالى ، بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين ، بإزالة العلل ومعارضة التهم :

[السراج الطوسى : اللمع : باب أحوال اليقين ص ١٠٣ — ١٠٤]

---

(١) اليقين هنا بالمعنى الصوفى لا بالمعنى الفلسفى البرهانى .

أولاً — إعتماد التصوف على الجانب العملى (الزهد والعبادة) :

« المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد . والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يسمى باسم العابد . والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض » .

[ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٢ ص ٧٩٩ — ٨٠٠]

أولاً — إعتماد التصوف على الجانب العملى (الزهد والعبادة) :

يعتمد التصوف على العبادة والزهد وخاصة فى نشأته الأولى . ولعل هذا ما أرجعنا نشأة التصوف إلى مصدر إسلامى بصفة خاصة .

ولعل اعتماد التصوف على الزهد والعبادة يتضح من أقوال ابن خلدون فى بداية الفصل الذى يعقده عن التصوف فى مقدمته .

فهو يرى أن هذا العلم — أى التصوف — من علوم الشريعة الحادثة فى الملة — وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، طريقة الحق والهداية . وأصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة . وكان ذلك عاماً فى الصحابة والسلف . فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[1] .

ولعلنا لو تأملنا بعض تعريفات ، « التصوف » لأدركنا كيف يعتمد التصوف على الجانب العملى لا النظرى ، أى جانب الزهد والعبادة .

فإذا رجعنا إلى الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمذهب » أهل التصوف »[2] وإلى السراج الطوسى فى كتابه « اللمع »[3] ، وجدنا الكثير من هذه التعريفات التى نستدل منها على ما نقول . ومن هذه التعريفات :

سميت الصوفية صوفيه لصفاء أسرارها :

الصوفى من صفا قلبه لله

الصوفى من صفت لله معاملته ، فصفت له من الله عز وجل كرامته .

الصوفى من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر .

التصوف : تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات

---

(١) مجلد ٣ ص ١٠٦٢ .

(٢) ص٢١ وما بعدها .

(٣) ص ٤٥ وما بعدها .

البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أولى على الأبدية والنصح لجميع الأمة والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول (ص) فى الشريعة .

التصوف أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء .

التصوف : الدخول فى كل خلق سني والخروج من كل خلق دنى .

هذه التعريفات « للصوفى » و « للتصوف » تدلنا كيف يعتمد التصرف على الجانب العملى، أى ذلك الجانب الذى يتمثل فى الزهد والعبادة ، مفترقاً بذلك عن المسلك النظرى الفلسفى .

ولعلنا لو رجعنا إلى « الرسالة القشيرية » لأبى القاسم عبد الكريم القشيرى[1] ، وإلى « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى[2] ، لوجدناهما يذكران الكثير من معانى الزهد عند كثير من الزهاد والمتصوفة ، وذلك فى الباب الذى خصصاه عن الزهد .

فمن معانيه :

١ — أن تترك الدنيا ثم لا تبالى بمن أخذها .

٢ — النظر إلى الدنيا بعين الزوال لتصغر فى عينك ؛ فيسهل عليك الإعراض عنها .

٣ — عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف .

٤ — الزهد هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر .

٥ — الزهد هو خلو الأيدى من الأملاك والقلوب من الطمع .

٦ — الزهد أن تزهد فيما سوى الله تعالى .

٧ — الزهد فى الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها .

٨ — الزهد فى الدنيا ترك ما فيها على من فيها .

هذه الجوانب المتعلقة بالزهد والعبادة ، قد تفسر لنا ما أطلق على الصوفية من أسماء[3] :

فيسمون « بالجوعية » ، لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصّلْبَ للضرورة ، كما قال النبى (ص) ، « بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه » .

ويسمون « فقراء » لتخليهم عن الأملاك .

ويسمون أيضاً « نورية » ، إذ أن من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها ، صفّى الله

---

(١) ص ٥٥ .

(٢) ص ٩٣ وما بعدها . وراجع أيضاً الفصل الذى كتبه الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه « مدخل إلى التصوف الإسلامى عن مدارس الزهد ص ٨٣ وما بعدها .

(٣) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢١ وما بعدها .

سره ونوّر قلبه . قال النبي (ص) : إذا دخل النور فى القلب انشرح وانفسح . قيل وما علامة ذلك يا رسول الله ؟ قال : التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والاستعداد للموت قبل نزوله . فأخبر النبي (ص) أن من تجافى عن الدنيا نوّر الله قلبه . وقال حارثه حين سأله النبي (ص) : ما حقيقة إيمانك ؟ قال : عزفت بنفسى عن الدنيا ، فأظمأت نهارى وأسهرت ليلى ، وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزاً . وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون ، وإلى أهل النار يتعادون . فأخبر أنه لما عزف عن الدنيا . نوّر الله قلبه . فكان ما غاب منه بمنزلة ما يشاهده .

هذه الأسماء كلها . إن دلتنا على شيء . فإنما تدلنا – كما ذكرنا منذ قليل – على ارتباط التصوف بالجانب العملى ، الذى يتمثل فى الزهد والعبادة وغيرهما من أشياء تدور فى فلكهما .

رد التصوف إلى مصدره الإسلامى

الرسول (ص)



الصحابة



التابعون



أتباع التابعين



الزهاد والعباد



المتصوفة

[الشكل رقم ٦]

معنى هذا أن التصوف فى بدايته ، كان يتسم بالزهد[1] ، أى ترجع نشأته فى الإسلام

---

(١) يقول القشيرى فى باب عنوان : فى ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل فى سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة : إن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ، إذ لا فضيلة فوقها ، فقيل لهم الصحابة .ولما أدركهم أهل العصر الثانى ، سمى من صحب الصحابة ، التابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسمية . ثم قيل لمن بعدهم، أتباع التابعين . ثم اختلف الناس وتباينت المراتب ، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين ، الزهاد والعباد. ثم ظهرت البدع وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً ، فانفرد خواص أهل السنة ، المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة ، باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة (راجع الشكل التوضيحى رقم ٦) .

إلى حركة الزهد ، وذلك قبل أن تطغى عليه اتجاهات جديدة ، تتمثل فى الدراسات النظرية والكلام فى وحدة الوجود والحلول والاتحاد والفناء والبقاء وغير ذلك من جوانب .

يقول نيكولسون[١] فى معرض دراسته لأصل التصوف ونشأته الأولى وتطوره : لقد احتفظت حركة الزهد العظيمة بطابعها الإسلامى إلى حد كبير ، بالرغم من أن فيها بعض النواحى الخارجة على روح الإسلام وربما كان من أهم صفاتها الإحساس الدينى العميق والشعور الغامر بالضعف الإنسانى والخوف الشديد من الله والتفويض التام له والخضوع لإرادته .

وهذا الزهد والإقبال على العبادة . يجعل المتصوفة يختصون بمواجد وأحوال ومقامات ، لا توجد لغيرهم ممن لم يسلك طريقهم .

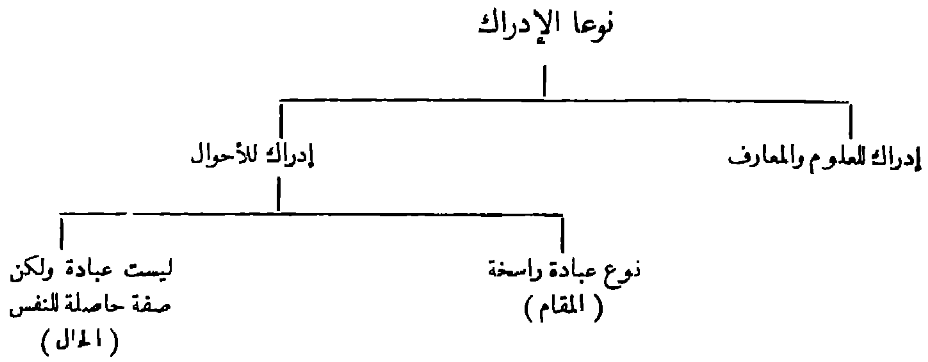
يوضح ذلك ما يذهب إليه ابن خلدون فى مقدمته[٢] . فهو يرى أنهم حين اختصوا يذهب الزهد والانفراد عن الخلق ، والإقبال على العبادة ، اختصوا بمواجد مدركة لهم ، إذ أن الإنسان بما هو إنسان ، إنما يتميز عن سائر الحيوان ، بالإدراك . وهذا الإدراك يعد على نوعين : إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ، وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر ، وأمثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف فى البدن ينشأ من إدراكات وإرادات وأحوال . وهى التى يميز بها الإنسان ، وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة ، والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به ، والكسل عن الإعياء . وكذلك المريد فى مجاهدته وعبادته ، لابد وأن ينشأ عن كل مجاهدة حال ، هى نتيجة لتلك المجاهدة . وتلك الحالة : إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاماً للمريد ، وإما أن لا تكون عبادة ، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك (انظر شكل رقم ٧) .

=وواضح فى عبارة القشيرى ، أنه يرد التصوف إلى جانبه الدينى ، بمعنى أن الصوفية يعظمون الشريعة ويتبعون السنة .

فهو يقول فى نهاية هذا الباب : إن الغرض من ذكر هؤلاء الشيوخ ، أى شيوخ الصوفية ، إنما هو التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة ، متصفون بسلوك طرق الرياضة ، مقيمون على متابعة السنة ، غير مخلين بشىء من آداب الديانة متفقون على أن من خلا من المعاملات والمجاهدات ولم يبن أمره على أساس الورع والتقوى ، كان مفترياً على الله سبحانه وتعالى فيما يدعيه ، مفتوناً ، هلك فى نفسه ، وأهلك من اغتر به وركن إلى أباطيله (الرسالة القشيرية ص ٧ وما بعدها) .

(١) ص ٦٩ من الترجمة العربية للدكتور أبو العلاعفيفى فى كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه .

(٢) جزء ٣ ص ١٠٦٢ وما بعدها .



(شكل رقم ٧)

هذه المقامات — فيما يرى ابن خلدون — لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام ، إلى أن ينتهى إلى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة . قال النبى (ص) : من مات يشهد أن لا إله إلا الله ، دخل الجنة . المريد لابد له من الترقى فى هذه الأطوار . وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها وينشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات ، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان . وإذ وقع تقصير فى النتيجة أو خلل ، فيعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير فى الذى قبله ، وكذلك فى الخواطر النفسية والواردات القلبية .

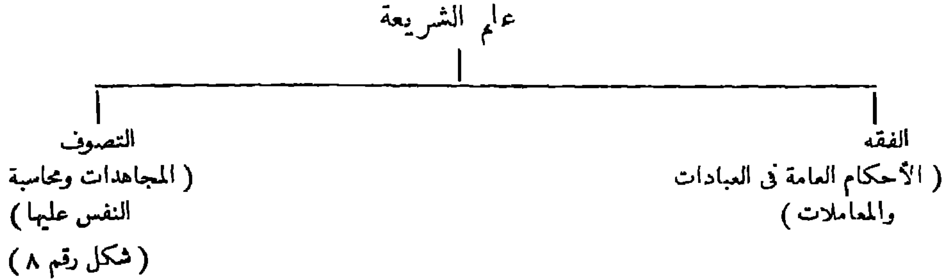
وهذا هو السبب فى أن المريد يحتاج إلى محاسبة نفسه فى سائر أعماله ، وينظر فى خفايا نفسه ، نظراً لأن حصول النتائج عن الأعمال يعد ضرورياً ، كما أن قصورها من الخلل فيها كذلك .

فظهر إذن أن أصل طريقتهم كلها يدور حول محاسبة النفس على الأفعال والتروك ، والكلام فى هذه الأذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمريد مقاماً ، ويترقى منها إلى غيرها .

هذا بالإضافة إلى أن لهم آداب مخصوصة بهم ، واصطلاحات فى ألفاظ تدور بينهم ، إذ الأوضاع اللغوية إنما هى للمعانى المتعارفة . فإذا عرض فى المعانى ما هو غير متعارف ، اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه .

ولعل هذا يبرر اختصاص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه ، بحيث إن علم الشريعة أصبح على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا ، وهى الأحكام العامة فى العبادات والعادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم

فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها » ؟(انظر شكل رقم ٨) .



(شكل رقم ٨)

هذا ما يذهب إليه ابن خلدون[١] . ونريد الآن التأكيد على جانب الزهد والعبادة ، أى هذا الجانب العملى ، وذلك من خلال ما ارتآه بعض الزهاد والصوفية ، حتى نصل من ذلك إلى المقابلة بين طريق عملى قلبى وجدانى ، وطريق فلسفى نظرى برهانى نرى أنه يعد معبراً عن المعرفة اليقينية . معبراً عن الثورة العقلية .

من هؤلاء الحسن البصرى . فقد روى الجاحظ من كلامه ما يلى : رحم الله عبداً كسب طيباً وأنفق قصداً وقدم فضلاً . وَجهوا هذه الفضول حيث وجهها الله ، وضعوها حيث أمر الله . . . ألا إن هذا الموت قد أضر بالدنيا ففضحها. فلاوالله ما وجد ذولب فيها فرحاً . فإياكم وهذه السبل المتفرقه التى جماعها الضلالة وميعادها النار . أدركت من صدر هذه الأمة قوماً كانو إذا جنهم الليل ، فقيام على أطرافهم ، يفترشون خدودهم ، تجرى دموعهم على خدودهم ، يناجون مولاهم فى فكاك رقابهم . إذا عملوا الحسنة سرتهم ، وسألوا الله أن يتقبلها منهم . وإذا عملوا سيئة ساءتهم وسألوا الله أن يغفر لهم . يا ابن آدم إن كان لا يغنيك ما يكفيك ، فليس ها هنا شىء يغنيك . وإن كان يغنيك ما يكفيك ، فالقايل من الدنيا يكفيك . يا ابن دم لا تقل شيئاً من الحق رياء ولا تتركه حياء .

بيد أننا نود أن نشير إلى أن القرآن الكريم إذا كان يبين قلة شأن الحياة الدنيا إذا قارناها بالحياة الأخرى ، وذلك فى قوله تعالى : « اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان . وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .

نقول إذاكان القرآن الكريم يبين لنا قلة شأن الحياة الدنيا ، فإنه يدعو أيضاً إلى التمتع بالحياة ولكن باعتدال لا بإسراف . وذلك فى قوله تعالى: « يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التى أخرج

---

(١) المقدمة : جزء ٣ ص ١٠٦٢ وما بعدها .

لعباده والطيبات من الرزق . قل هي للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » . وقوله تعالى : « وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

ومن هؤلاء أيضاً إبراهيم بن أدهم . إذ نجد فى أقواله دعوة إلى الزهد والعبادة ، وما يرتبط بهما من جوانب عملية .

فهو مثلاً يقول : لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات .

أولها : يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة .

ثانيها : يغلق باب العز ويفتح باب الذل .

ثالثها : يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد .

رابعها : يغلق باب النوم ويفتح باب السهر

خامسها : يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر .

سادسها : يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت .

وهذه العقبات وكيف يتجاوزها السالك للطريق الصوفى ، لا نجدها عند إبراهيم بن أدهم ، فحسب ، بل نجدها عند أكثر الزهاد والعباد ، أى فى تلك التعاليم والأقوال التى أثرت عنهم ، والتى نجد فيها التزاماً بالزهد والعبادة .

والواقع أن الكثير من أقوال إبراهيم بن أدهم ، نثراً كانت أو شعراً ، فيها دعوة إلى الزهد والبعد عن الدنيا . هذا يتضح لنا تماماً إذا رجعنا إلى طبقات المناوى ، حيث يورد لنا هذه الأقوال :

منها : إنما حجبت القلوب عن الله لكونها أحبت ما أبغضه ، فمالت للدنيا وتركت العمل لدار فيها حياة الأبد .

وقوله أيضاً: نرقع دنيانا بتمزيق ديننا   فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

ولا يخفى علينا أن إبراهيم بن أدهم ، يحاول الرجوع بمسلكه هذا فى الزهد إلى الحياة الروحية فى الإسلام .

ونود أن نشير إلى أن الزهد عنده ، لايعنى الزهد فى الطعام والشراب فقط . بل الزهد فى كل شىء حسياً كان أو معنوياً .

فهو يقول : ما صدق الله عبد أحب الشهرة بعلم أو عمل أو كرم .

كما يتمثل أيضاً فى قوله لأحد الرجال : إن كنت تحب أن تكون لله ولياً وهو لك محباً ، فدع الدنيا والآخرة ولا ترغبن فيهما . وفرّغ قلبك منهما . واقبل بوجهك على الله ؛ يقبل بوجهه عليك ويلطف بك .

هذه الأقوال التى جاءت معبرة عن الزهد والعبادة . نلاحظ فيها بطبيعة الحال الاعتزاز بالمسلك العملى وتفضيله على الجانب النظرى .

فهو مثلاً يقول : اطلبوا العلم للعمل . فإن أكثر الناس قد غلطوا ؛ حتى صار علمهم كالجبال وعملهم كالذر .

كما يقول : أثقل الأعمال فى الميزان ، أثقلها على الأبدان ، وفى العمل وفى الأجر ، ومن لم يعمل رجل من الدنيا إلى الآخرة صفر اليدين .

معنى هذا أن العبرة عند إبراهيم بن أدهم أساساً بالعمل ، وليس بالادعاء والتظاهر . والكلام . لقد لجأ إليه أهل البصرة وهو يمر فى أسواقهم يوماً وقالو له : يا أبا إسحق : إن الله تعالى يقول فى كتابه : « ادعونى أستجب لكم » . ونحن ندعوه منذ دهر ، فلا يستجيب لنا . فقال إبراهيم بن أدهم : يا أهل البصرة ماتت قلوبكم فى عشرة أشياء :

١ — عرفتم الله ولم تؤدوا حقه .

٢ — قرأتم كتاب الله ولم تعملوا به .

٣ — ادعيتم حب رسول الله وتركتم سنته .

٤ — ادعيتم عداوة الشيطان و وافقتموه .

٥ — قلتم : نحب الجنة ولم تعملوا لها .

٦ — قلتم : نخاف النار و رهنتم أنفسكم بها .

٧ — قلتم : إن الموت حق ولم تستعدوا له .

٨ — اشتغلتم بعيوب إخوانكم ونبذتم عيوبكم .

٩ — أكلتم نعمة ربكم ولم تشكروها .

١٠ — دفنتم موتاكم ولم تعتبروا بها .

وما يقال عن إبراهيم بن أدهم ، يقال أيضاً عن رابعة العدوية . إنها إذا كانت تتحدث عن الحب الإلهى[1] ، فإنها اتخذت سبيلاً إلى ذلك ، العبادة وقيام الليل . فهى تصلى وتدعو وتقرأ بعض آيات القرآن وتتذكر الموت . فعبدة التى كانت تخدم رابعة تقول عنها : كانت رابعة تصلى الليل كله ، فإذا طلع الفجر هَجَعَتْ فى مصلاها هجعة خفيفة حتى يسفر

---

(١) من هذه الأبيات :

أحبك حبين : حب الهوى　　وحباً لأنك أهل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى　　فشغلى بذكرك عمن سواكا

وأما الذى أنت أهل له　　فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى　　ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

الفجر فكنت أسمعها تقول إذا وثبت من مرقدها ذلك وهى فزعة : يا نفس كم تنامين ، وإلى كم تقومين ، يوشك أن تنامى نومة لا تقومين منها إلا لصرخة يوم النشور . قالت : فكان هذا دأبها دهرها حتى ماتت .

كما جاء فى كتاب طبقات الأولياء لعبد الرؤوف المناوى ، أنها كانت تصلى ألف ركعة فى اليوم والليلة : فقيل لها : ما تطلبين بهذا ؟ قالت : لا أريد به ثوابًا ، وإنما أفعله لكى يسرّ رسول الله يوم القيامة ، فيقول للأنبياء : انظروا إلى امرأة من أمتى هذا عملها .

ونود أن نشير إلى أن هناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، التى تدعو إلى قيام الليل والعبادة وتحث على الفكر والذكر .

منها قوله تعالى : تتجافى جنوبهم عن المضاجع .

وقوله تعالى : فاصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى . ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجًا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ، ورزق ربك خير وأبقى . وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للتقوى .

وقوله تعالى : واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً .

ويقول الرسول (ص) : عليكم بقيام الليل فإنه مرضاة لربكم وهو دأب الصالحين قبلكم ومنهاة عن الإثم وملغاة للوزر ومُذْهِبُ كيد الشيطان ومَطْرَدَة للداء عن الجسد .

من هؤلاء أيضًا معروف الكرخى . إن تعريفه للتصوف بأنه الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق ، إذا كنا نجد فيه — كما يقول نيكولسون — وسيلة للمعرفة ، إلا أن هذا لا يعنى ابتعاده عن الجانب العملى للدين .

والواقع أن له الكثير من الأقوال التى تدعو إلى الزهد فى الدنيا والتركيز على الجانب العملى فهو يقول : إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل وأغلق عليه باب الجدل .

وهذا الزهد يعتبره الكرخى شيئاً معيناً للعارفين والأولياء على الطاعة ، إذ لولا إخراج حب الدنيا من قلوب العارفين ما قدروا على فعل الطاعات ، ولو كان من حب الدنيا ذرة فى قلوبهم لما صحت لهم سجدة .

ومن هنا نفهم معنى إجابته حين سئل : ما علامة الأولياء ؟ فقال : ثلاثة : همومهم لله وشغلهم فيه وفرارهم إليه .

وإذا كنا نجد معروفاً الكرخي . داعياً إلى الزهد والعبادة ومركزاً على الجانب العملي ؛ ذلك الجانب الذى يهتم به الزهاد والمتصوفة اهتماماً كبيراً ، فإننا نجد هذه الجوانب أيضًا عند أبى سليمان الدارانى وعند بشر الحافى .

إن سليمان الدارانى يدعونا إلى الزهد . ويعرف الزهد بأنه ترك ما يشغل عن الله تعالى .

كما يبين لنا مزايا ترك الأمور الدنيوية والزهد فيها والاتجاه إلى الله . إنه يكشف عن ذلك من خلال كثير من الأقوال ، منها :

١ — إذا ترك الحكيم الدنيا فقد استنار بنور الحكمة .

٢ — لكل شىء صدأ وصدأ نور القلب ، شبع البطن .

٣ — عليك بالجوع ، فإنه مذلة للنفس ورقة للقلب ، ويورث العلم السماوى .

وبشر الحافى هو الآخر ، يدعونا إلى الزهد . إنه يعتقد أن الزهد وما يجرى مجراه ييسر الطريق إلى الله . فهو يقول : عانق الفقر وتوسد الصبر وعادى الهوى وخالف الشهوات وضيق الدنيا عليك كحلقة خاتم فبهذا يطيب السير إلى الله .

بل إن نزعة الزهد الغالبة عليه ، واضحة فى تقسيمه للفقراء ثلاثة أقسام :

١ — فقير لا يسأل ، وإن أعطى لا يأخذ ، فذاك من الروحانيين . إذا سأل الله أعطاه وإن أقسم على الله أبر بقسمه .

٢ — فقير لا يسأل ، وإن أعطى قبل ، فذاك من أوسط القوم . عَقْدُه التوكل والسكون إلى لله ، وهو ممن توضع له الموائد فى حظيرة القدس .

٣ — فقير اعتقد الصبر ومدافعة الوقت . فإذا طرقته الحاجة ، خرج لإخوانه وقلبه إلى الله بالسؤال ، فكفارة مسألته صدقه فى السؤال .

نتتهى من هذا حكه إلى القول بأن التصوف إذا كان يمثل طريقاً وجدانياً قلبياً ، فإن ما قلناه عن اعتماد الزهاد والعباد على الجانب العملى . يمثل هذا الطريق الوجدانى القلبى ، لا الطريق الفلسفى النظرى البر هانى .

ثانياً ـ المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفي :

معنى الأحوال هو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار :

يقول الجنيد : الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم .

ويقول أبو سليمان الداراني : إذا صارت المعاملة إلى القلوب استراحت الجوارح .

وهذا الذى قال أبو سليمان يحتمل معنيين :

أحدهما : أنه أراد بذلك : استراحت الجوارح من المجاهدات والمكابدات من :

الأعمال : إذا اشتغل بحفظ قلبه ومراعاة سره من الخواطر المشغلة والعوارض المذمومة التى تشغل قلبه عن ذكر الله تعالى.

ويحتمل أيضًا أنه أراد بذلك : أن يتمكن من المجاهدة والأعمال والعبادات وتصير وطنه حتى يستلذها بقلبه ويجد حلاوتها ويسقط عنه التعب ووجود الألم الذى كان يجد قبل ذلك .

(أبو نصر السراج الطوسى : اللمع ص ٦٦ ــ ٦٧)

ثانياً — المصطلحات الصوفية وتعبيرها عن الجانب القلبى لا الجانب الفلسفى :

آن لنا بعد أن بينا كيف يعتمد التصوف على الجانب العملى ، ذلك الجانب الذى يتمثل فى الزهد والعبادة ، أن ننتقل إلى الإشارة إلى بعض المصطلحات الصوفية ، متخذين منها مثالاً ودليلاً على أنها تعد تعبيراً عن الجانب القلبي لا الجانب الفلسفى .

إن كل طائفة من العلماء — كما يقول القشيرى[1] — لهم ألفاظ يستعملونها وينفردون بها عمن سواهم ، وقد اتفقوا عليها بغية تقريب الفهم على الفهم على المخاطبين أو التسهيل على أهل تلك الصنعة فى الوقوف على معانيهم .

وما يقال عن كل طائفة ، يقال على المتصوفة . إنهم يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قاصدين من ذلك ، الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإجماع والستّر على من باينهم فى طريقتهم ، حتّى تكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها[2] . إذ أن حقائقهم قد وصلوا إليها لا بالطريق الكسبى النظرى ، بل هى تعد معان أودعها الله تعالى قلوبهم ، بحيث يفضلون لغة الرمز والإشارة على اللغة الحسية[3] .

١ — الحال والمقام :

إذا رجعنا إلى ماكتبه المتصوفة ، وما كتب من مؤلفات عن المصطلحات التى يستعملونها ، وجدنا أنهم يستعملون لفظة « الحال » ولفظة « المقام » .

وهم يرون أن معنى الأحوال ، هو ما يحل بالقلوب من صفاء الأذكار . إنه نازلة تنزل

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٣١ «باب فى تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها .

(٢) يروى الكلاباذى أن بعض المتكلمين قالوا لأبى العباس بن عطاء : ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين ، وخرجتم عن اللسان المعتاد ، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب ؟ فقال أبو العباس : ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه ، لعزته علينا ، كيلا يشربها غير طائفتنا . (التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٨ — ٨٩) .

(٣) يقول الكلاباذى : إنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار ، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات (التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٧) .

بالقلوب فلا تدوم . أى أنه معنى يرد على القلب من غير تعمد من صاحبه . ومن هنا كانت الأحوال من قبيل المواهب[١] .

هذا يدلنا على أن الأحوال ترتبط بالجانب القلبي لا الجانب النظرى . إذ أن الصوفية يركزون على الجانب القلبي حتى تستريح الجوارح . بمعنى أن الإنسان إذا اشتغل بحفظ قلبه ، فإن الجوارح ستستريح من المجاهدات والمكابدات من الأعمال . أو يتمكن الإنسان من هذه المجاهدات والأعمال والعبادات حتى يستلذها قلبه ويجد حلاوة فيها ويسقط عنه التعب[٢] .

هذا عن « الحال » . أما « المقام » ، فإنه يشير إلى نوع من الكسب أو الثبات . ولكنه كسب لا يعد فيما نرى داخلاً فى المجال العقلى من قريب أو من بعيد . إن معناه مقام العبد بين يدى الله عز وجل . فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات وبالرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل[٣] .

ويستدل المتصوفة ببعض الآيات القرآنية ويرون أنها تعنى ما يقصدونه بالمقام . كقوله تعالى : « ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد »[٤] . وقوله تعالى : « وما منا إلا له مقام معلوم »[٥] .

ونود أن نشير إلى أن هناك فرقاً بين الحال والمقام . يعبر عن ذلك القشيرى[٦] ، فيقول : الحال عند القوم : معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج . فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتى من غير الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود . وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله .

بينا حتى الآن ما يذكره بعض المتصوفة عن الفرق بين الأحوال والمقامات وقد قصدنا من من ذلك كما أشرنا أكثر من مرة إلى أن هذه الأحوال والمقامات ، إن دلتنا على شىء ، فإنما تدلنا كيف أن مبتداها ومنتهاها إنما يتمثل فى الجانب العملى الوجدانى القلبى وهذا الجانب يتعارض مع خصائص البرهان بمعناه الفلسفى . ولا يتفق مع شروط المعرفة اليقينية (راجع الفصل الأول من هذا الكتاب) .

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ٦٦ — ٦٧ ، وأيضاً : الرسالة القشيرية ص ٣٢ .
(٢) السراج الطوسى :اللمع ص ٦٦ — ٦٧ .
(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ٦٥ .
(٤) سورة إبراهيم آية ١٤ .
(٥) سورة الصافات آية ١٦٤ .
(٦) الرسالة القشيرية ص ٣٢ .

وإذا كان بعض الزهاد والمتصوفة قد ذكروا الكثير من المقامات والأحوال . فإننا نود الآن الإشارة إلى بعض المقامات والأحوال ، حتى يكون ذلك من جانبنا تأكيداً على ما قلناه عن الحال والمقام ، وكيف أن لهما جذورها العملية . ويعبران قلباً وقالباً عن جانب وجدانى

٢ — مقام التوبة :

يرى المتصوفة أن التوبة تعد أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى . ونجد لديهم الكثير من الأقوال التى تبين لنا معنى التوبة . ومنها :

١ — الرجوع من كل شىء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم .

٢ — عدم نسيان الذنب .

٣ — توبة العوام تكون من الذنوب وتوبة الخواص تكون من الغفلة .

٤ — التوبة أن تتوب من ذكر كل شىء سوى الله عز وجل[1] .

٣ — مقام التوكل :

إذا كان الزهاد والعباد والمتصوفة قد أفاضوا فى معنى التوبة ، وطبقوا هذا على مسلك حياتهم . بمعنى أننا نجد عند بعضهم رجوعاً عن طريق يظنون أنه لا يتفق وطريق الزهد ، إلى طريق يعتقدون أنه الطريق الأسلم والأصوب . فإنهم أيضًا قد تحدثوا وأكثروا الحديث عن معنى التوكل . إن لهم العديد من الأقوال التى تكشف عن حقيقة التوكل .

وهم يذكرون الكثير من الآيات القرآنية التى تدعو إلى التوكل . كقوله تعالى : و«على الله فليتوكل المتوكلون »[2] ، وقوله تعالى : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون »[3] . وقوله تعالى :

« وتوكل على الحى الذى لا يموت وكفى به »[4] ، وقوله تعالى : « وتوكل على العزيز الرحيم الذى يراك حين تقوم » ؛ وقوله تعالى : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه[5]» .

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٢ — ٩٣ وأيضاً اللمع للسراج الطوسى ص ٦٨ — ٦٩ . ويرى أبو سعيد الخراز فى كتابه «الصدق» ، أن أول التوبة : الندم على ما كان من التفريط فى أمر الله ونهيه والعزيمة على ترك العود فى شىء مما يكره الله ودوام الاستغفار ورد كل مظلمة للعباد من مالهم والاعتراف لله تعالى وظم ولزوم الخوف والحزن .

(٢) سورة إبراهيم آية ١٢ .

(٣) سورة المائدة آية ١١ .

(٤) سورة الفرقان آية ٥٨ .

(٥) سورة الطلاق آية ٣ .

قلنا إن الزهاد والمتصوفة قد تحدثوا طويلاً عن التوكل . ومن أقوالهم التى يكشفون بها عن معنى التوكل .

التوكل : ترك تدبير النفس والانخلال من الحول والقوة .

التوكل : رد العيش إلى يوم واحد وإسقاط هم غد .

التوكل : الثقة بالوعد .

التوكل : الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد .

التوكل : الإيواء إلى الله وحده فى جميع الأحوال .

التوكل : اعتماد القلب على الله تعالى[1] .

٤ — مقام الرضا :

إذا كان المتصوفة قد تكلموا عن مقام التوكل ، فإنهم تكلموا أيضًا عن مقام الرضا ، إذ أن التوكل يقتضى الرضا[2] .

ومن أقوالهم فى الرضا :

الرضا : رفع الاختيار .

الرضا : سكون القلب بمر القضاء .

الرضا : نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد ، لأن يعلم أنه اختار له الأفضل ، فيرضى به ويترك السخط[3] .

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ٧٨ —٧٩ . وأيضاً الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٠ — ١٠١

(٢) السراج الطوسى : اللمع ص ٧٩ .

(٣) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٢ —١٠٣ ، وأيضاً : السراج الطوسى: اللمع ص ٨٠ — ٨١ . ونود أن نشير إلى أن الزهاد والمتصوفة لم يكتفوا بتعريف التوكل والرضا وبيان حقيقة كل منهما ، بل إن لهما الكثير من الأقوال التى إذا حللناها وجدنا أنها تدلنا على إيمانهم بالتوكل والرضا .

فإبراهيم بن أدهم يقول فى دعائه الذى أورده أبو طالب المكى فى كتابه: قوت القلوب : بسم الله الحميد المجيد الرفيع الودود الفعال فى خلقه ما يريد . أصبحت بالله مؤمناً وبلقائه مصدقاً وبحجته معترفاً ومن ذنبى مستغفراً ولربوبية الله خاضعاً ولسوى الله عز وجل فى الإلهية جاحداً وإلى الله فقيراً وعلى الله متوكلا وإلى الله منيباً .

ومعروف الكرخى هو الآخر ، يدعو إلى التوكل ، فيقول توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك وموضع شكواك ، وأن الناس لا ينفعونك ولا يضرونك .

ويذكر الصوفية بعض الآيات القرآنية للاستدلال بها على أن الرضا يعد مقاماً شريفاً . منها قوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »[١] . وقوله تعالى: «ورضوان من الله أكبر »[٢] .

ونود أن نشير إلى أن كلاً من مقام التوكل ومقام الرضا ، يدلان على أن المتصوفة يؤمنون بالقضاء والقدر أى الإيمان بالجبر وعدم التسليم بحرية الإرادة[٣] . وهذا ما سوف نجده عند ابن سينا فى رسالته فى القدر وفى رسائل أخرى له ، ولكن بصورة فيها بعض الاختلاف وأكثر شمولاً وعمقاً .

هذا عن مقام الرضا . وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى التفرقة بين المقامات والأحوال . وتحدثنا بإيجاز عن بعض المقامات ، قاصدين من ذلك إلى بيان كيف أنها تعبر أساساً عن معنى عملى وجدانى فإننا تشير الآن إشارة موجزة إلى بعض الأحوال ، حتى تكتمل جوانب الصورة ، أى لكى يتبين لنا أن الكثير من المصطلحات الصوفية ، سواء ما تعلق منها بالمقام أو تعلق منها بالحال ، إنما تعبر عن هذا الجانب العملى الوجدانى القلبى أساساً .

٥ ــ حال المحبة :

عبر الزهاد والصوفية من خلال أقوال كثيرة تركوها لنا عن هذا الحال ، حال المحبة ، ومعانيه العديدة[٤] . .

وهم يذكرون بعض الآيات القرآنية التى تفيد معنى المحبة . منها قوله تعالى : « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه »[٥] . وقوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعون يحببكم الله »[٦] .

وقوله تعالى : « يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حباً لله »[٧] .

---

(١) سورة المائدة آية ١١٩ .

(٢) سورة التوبة آية ٧٢ .

(٣) وعلى سبيل المثال ، يقال إن أبا سليمان الدارانى يرى أن عمل العاقل إذا كان من الله ، فإنه لا مبرر للإعجاب بالعمل . ويقول : كيف يعجب عاقل بعمله ، وإنما عمله عطية من الله ونعمة منه عليه شكرها . وهذا قد أدى به بالتالى إلى نقد القدرية ، حين قال: إنما يعجب بعمله القدرية ، الذين يزعمون أنهم يعملون أعمالهم ، أما الذى يرى أنه مستعمل ، فبأى شىء يعجب .

(٤) ذكر الكلاباذى فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » الكثير من معانى المحبة ص ١٠٩ – ١١١ .

(٥) سورة المائدة آية ٥٤ .

(٦) سورة آل عمران آية ٣١ .

(٧) سورة البقرة آية ١٦٥ .

ويرى الطوسى فى كتابه « اللمع »[1] ، وهو بصدد دراسته لحال المحبة ، أن أهل المحبة على ثلاثة أحوال :

(١) الحال الأول من المحبة ، محبة العامة . ويتولد هذا الحال من إحسان الله تعالى إلى الناس وعطفه عليهم . يبرر ذلك ما يروى عن الرسول (ص) أنه قال : « جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها » .

ولكن ما شرط هذا الحال ؟

يرى الصوفية أن شرط هذا الحال من المحبة ، صفاء الود مع دوام الذكر ، إذ أن من أحب شيئاً أكثر من ذكره .

ويقولون عن هذا النوع من المحبة عدة أقوال ، منها :

موافقه القلوب لله ، والتزام الموافقه ، واتباع الرسول (ص) مع دوام الولع به والشغف به بذكر الله تعالى ووجود حلاوة المناجاة لله عز وجل .

ومنها شغف القلوب بالثناء على المحبوب وإيثار طاعته والموافقة له ، كما قال القائل :

لو كان حبك صادقاً لأطعته　　　إن المحب لمن يحب مطيع

(ب) النوع الثانى من المحبة يتولد من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته . وهذا النوع من المحبة ، ، هو حب الصادقين والمتحققين .

أما عن شروط هذا النوع ، فهى : هتك الأستار وكشف الأسرار ، وهى أيضاً محو الإرادات واحتراق جميع الصفات والحاجات .

ويقول أبو سعيد الخراز عن هذا النوع : طوبى لمن شرب كأساً من محبته ، وذاق نعيما من مناجاة الجليل وقربه بما وجد من اللذات بحبه ، فملئ قلبه حباً وطار بالله طرباً وهام إليه اشتياقاً .

(ح) النوع الثالث والأخير من المحبة ، فهو محبة الصديقين والعارفين . وهذا النوع من المحبة يتولد من نظر العارفين ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة ، فكذلك أحبوه بلا علة .

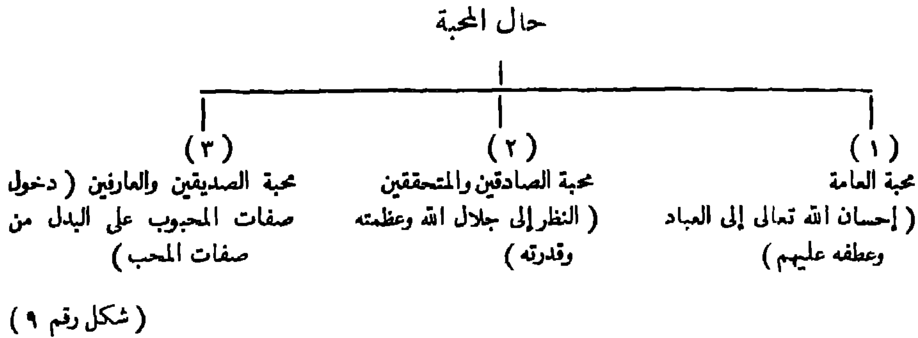
وإذا كنا قد ذكرنا قول أبى سعيد الخراز عن النوع الثانى ، فإننا نود أن نذكر ما يقوله كل من ذى النون المصرى ، والجنيد ، عن النوع الثالث .

يرى ذو النون المصرى أن حب الله الصافى الذى لا كدرة فيه يتمثل فى سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتى لا يكون فيها المحبة ، وتكون الأشياء بالله ولله ، فذلك المحب لله .

---

(١) ص ٨٦ وما بعدها .

ويعبر الجنيد عن هذا النوع من المحبة بقوله : إنه عبارة عن دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب » وهذا معنى قوله : « حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها وسمعه الذى يسمع به ويده التى يبطش بها . (انظر شكل رقم ٩)
٦ ـ حال اليقين :



(شكل رقم ٩)

٦ ـ حال اليقين :

هذا عن حال المحبة ، ونود أن نشير قبل أن ننهى حديثنا عن بعض النماذج للمقامات والأحوال ، إلى حال اليقين ، إذ أن ذلك يدلنا تمام الدلالة على أن اليقين بمعناه الصوفى ، غير اليقين بمعناه الفلسفى البرهانى .

نقول إن اليقين بمعناه الصوفى يعد مخالفاً لليقين بمعناه العقلى[1] . إذ أننا لو رجعنا على سبيل المثال إلى كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى[2] ، وجدنا شاهداً على ذلك وخير شاهد .

فاليقين عند المتصوفة يعنى المشاهدة . كما أنهم يذهبون ـ على حد تعبير ذى النون : إلى أن كل ما رأته العيون نسب إلى العلم ، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين وهذا القول يعنى التعارض بين الطريق الحسى النظرى والطريق القلبى الصوفى : كما أنهم أيضاً يرون أن اليقين هو عين القلب .

وقد اهتم الصوفية بهذا الحال اهتماماً كبيراً ، إذ أنه عندهم ، أصل جميع الأحوال وإليه تنتهى جميع الأحوال ، بحيث إن جميع الأحوال غير هذا الحال تعد معبرة عن ظاهر اليقين .

وهم يرون أن نهاية اليقين تتمثل فى تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كل شك ، لما تتمثل

(١) راجع الفصل الأول من هذا الكتاب .
(٢) ص ١٠٣ .

فى الاستبشار وحلاوة المناجاة وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين[١] كما يدلنا على ذلك قوله تعالى : و« فى الأرض آيات للموقنين »[٢] .

وإذا كان الصوفية يذكرون فى معرض أقوالهم عن حال اليقين ، بعض الآيات القرآنية ، كتلك الآية التى ذكرناها منذ قليل ، فإنهم يذكرون أيضاً بعض الأحاديث النبوية منها قول الرسول (ص) : سلوا الله تعالى العفو والعافية واليقين فى الدنيا والآخرة .

ويرى الصوفية أن العبد إذا استكمل حقائق اليقين ، صار البلاء عنده نعمة ، والرخاء مصيبة .

وإذا كنا قد ذكرنا ونحن بصدد بيان الفرق بين اليقين البرهانى واليقين الصوفى ، أن اليقين عند المتصوفة ، يعنى المشاهدة أو المكاشفة فإننا نود أن نشير إلى أنهم يرون أن المكاشفة على ثلاثة أوجه ، هى مكاشفة العيون بالأبصار يوم القيامة ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف ولا حد ، ومكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء بالمعجزات ولغيرهم والإجابات .

كما يقسم الصوفية أهل اليقين إلى ثلاثة أقسام أو أحوال :

(ا) الأصاغر وهم المريدون والعموم (العلوم) . وهذا الحال هو أول اليقين ، إذ أنه يعنى الثقة بما فى يد الله تعالى واليأس مما فى أيدى الناس ، أو كما يعبر عن ذلك الجنيد فى قوله : إن اليقين ارتفاع الشك . كما يقولون أيضاً : إن العبد إذا وجد الرضا بما قسم الله له ، فقد تكامل فيه اليقين .

(ب) الأوساط ، وهم الخصوص . واليقين بالنسبة لهم يتمثل فى زوال المعارضات على دوام الأوقات إذ أنهم يرون أن العبد إذا تحقق باليقين . فقد ترحل من يقين إلى يقين حتى يصير اليقين له وطناً .

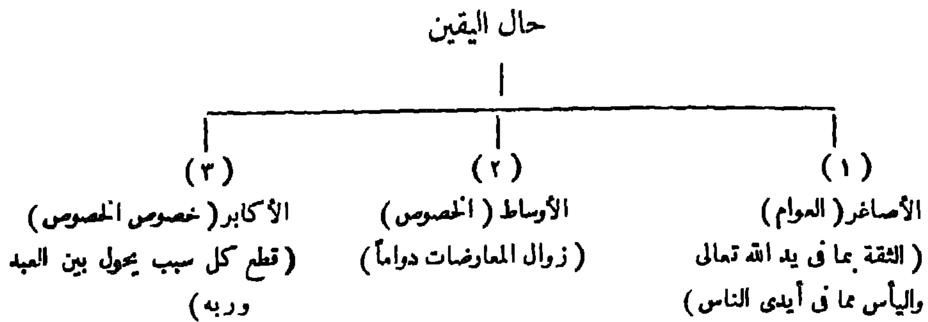
(حـ) الأكابر ، وهم خصوص الخصوص . ويقولون عن هذا النوع إنه تحقيق الإثبات لله عز وجل بكل صفاته . ويقولون عنه أيضاً : لا يستحق العبد اليقين حتى يقطع عنه كل سبب حال بينه وبين الله تعالى ، من العرش إلى الثرى ، حتى يكون الله لا غير ، وبحيث يؤثره تعالى على كل شىء سواه[٣] . (انظر شكل ١٠)

---

(١) السراج الطوسى : اللمع ص ١٠٢ وما بعدها .

(٢) سورة الذاريات آية ٢٠ .

(٣) السراج الطوسى : اللمع ص ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ ، وأيضاً : الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٣ .



(شكل رقم ١٠)

ونود أن نشير فى ختام دراستنا لبعض النماذج من هذه المصطلحات الصوفية ، سواء ما تعلق منها بالمقام ، أو ما تعلق منها بالحال ، إلى أن هذه المصطلحات تعبر عن نمط من الفكر ، يعد نمطاً قلبياً وجدانياً ، لا نمطاً فلسفياً برهانياً .

ولعل الدارس لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية عند مفكرى العرب ، يدرك ذلك تمام الإدراك . نقول هذا ونعتقد أنه لا مفر من القول به ، ونحن نكشف اليوم عن أسس معينة محددة ، نتخذ منها أساساً لثورة العقل فى مجال الفلسفة العربية .

ثالثاً — مسلك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجدانى لا العقلى (الغزالى) :

« إنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة . وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، فى ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

(الغزالى : المنقذ من الضلال ص١٣١)

« فرأيت رجلاً من أهل العلم — الغزالى — قد نهضت به فضائله واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه ، ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ودخل غمار العمال ، ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ، ودخل فى علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج »

(أبو الوليد الطرطوشى فى رسالة إلى ابن مظفر — طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جزء ٤ ص ١٢٢) .

ثالثاً – مسالك الزهاد والصوفية وتعبيره عن الجانب الوجدانى لا العقلى : (الغزالى) :

بينا فيما سبق كيف أن التصوف يعتمد أساساً على الجانب العملى ، جانب الزهد والعبادة ، وما يتعلق بهما من جوانب ، وهذا الجانب ، جانب الزهد ، والعبادة ، يحمل فى طياته افتراقاً عن المسلك النظرى الفلسفى .

ثم درسنا بعض النماذج من المصطلحات الصوفية . وكان قصدنا من ذلك ، بيان كيف كانت هذه المصطلحات الصوفية تعبيراً عن جانب وجدانى أساساً ، بحيث أن المتصوفة إذا تحدثوا مثلاً عن اليقين ، فإن هذا اليقين لا يعنى اليقين الفلسفى البرهانى من قريب أو من بعيد . ولكنه يقين القلوب المشاهدة ، يقين المكاشفة .

نقول هذا منبهين إلى أننا يجب ألا نخدع بمجرد اللفظة ، بل يجب أن نبحث عن مداول اللفظة . لفظة اليقين يستعملها المتصوفة . وهذه اللفظة يستعملها الفلاسفة كابن رشد مثلاً . ولكن لا صلة إطلاقاً بين اليقين بالمعنى الأول ، اليقين الصوفى ، واليقين بالمعنى الثانى ، اليقين الفلسفى النظرى البرهانى . إنهما يتناقضان مع بعضهما البعض تناقضاً ما بعده تناقض .

وما يقال عن هذه اللفظة ، يقال عن ألفاظ كثيرة . منها مثلاً لفظة « العلم » . الغزالى يستعمل هذه اللفظة و يدعونا إلى العلم . والفلاسفة والعلماء يستخدمون هذه اللفظة فإذا وجد أشباه الدارسين للفلسفة أن لفظة العلم مستعملة عند كل من الغزالى والعلماء والفلاسفة : ظنوا أن لفظة العلم عند الغزالى تستعمل بنفس المعنى الذى نجده عند العلماء والفلاسفة ، جاهلين أو متجاهلين ، أن اللفظة إذا كانت واحدة عند الغزالى والعلماء والفلاسفة . إلا أنها تعنى عند الغزالى العلم بالأمور الإلهية أساساً . أى العلوم الفقهية ، فى حين أنها عند الفلاسفة والعلماء لا تقتصر على الجوانب الإلهية . بل تضيف إليها جوانب إنسانية ومادية ، بحيث تصبح نظرتهم إلى « العلم » أكثر شمولاً واتساعاً .

ونريد الآن أن ندرس بإيجاز شديد ، نموذجاً واحداً من النماذج التى تمثل لنا المسلك الصوفى ، وهذا النموذج اخترنا ممثلاً له ، الغزالى المفكرى الأشعرى الصوفى .

ولن نقف وقفه طويلة عند تحليل كل الجوانب الصوفية عند هذا المتصوف ، لأن قصدنا – كما ذكرنا أكثر مرة – ليس دراسة التصوف دراسة شاملة ، سواء التصوف على وجه العموم ، أو التصوف عند واحد أو أكثر من المتصوفه ، بل كل قصدنا هو بيان الفرق والفرق الدقيق بين جانب وجدانى قلبى عبر عنه متصوفة ومنهم الغزالى . وبين مسلك فلسفى برهانى عقلى ، عبر عنه فلاسفة ، حتى يكون ذلك تطبيقاً لما ذكره فى الفصل الأول عن مقدمات البرهان وشروط

هذه المقدمات ، والفرق بين هذه المقدمات اليقينية ، والمقدمات غير اليقينية .

وإذا فرقنا بين جانب وجانب ، بين نوع من المقدمات ونوع آخر ، فقد استطعنا — فيما يبدو لنا — التعبير بصورة من الصور عن ثورة العقل ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنها ثورة من الداخل ، تنفذ إلى شرائح من الأفكار التى تركها لنا نفر من المفكرين ، فلاسفة كانوا أو متصوفة أو متكلمين ، وتأخذ بعد تحليل هذه الأفكار فى تحديد اتجاه صاحبها ؛ وإذا وضعنا أيدينا على اتجاه صاحبها ، فقد عرفنا موقف العقل من هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات .

ومن هنا فإن الاتجاه يهمنا بالدرجة الأولى أكثر من مجموعة الأفكار التى تركها لنا المفكر . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال ، تغافلاً عن هذه الأفكار ، بل كل ما نقصده هو عدم الوقوف فحسب عند هذه الأفكار ، بل لا بد من الصعود من هذه الأفكار إلى تحديد اتجاه صاحبها ، ومعرفة إلى أى مدى كان ملتزماً بالعقل وبخصائص الفكر الفلسفى . ومن هنا لم تكن كما قلنا ثورة من الخارج ، بل ثورة من الداخل .

ونظراً لأن قصدنا لم يكن أساساً الالتزام بالإطار التاريخى ، فإننا نعتقد أنه لاضير من عرض مسلك الغزالى قبل دراسة موقف ابن سينا من التصوف ، إذ أن حديثنا عن الغزالى يعد داخلاً فى الإطار الذى حددناه لهذا القسم الأول من أقسام هذا الفصل ، وهو الإطار الذى تبين من خلاله كيف كان التصوف طريقاً عملياً وجدانياً لا فلسفياً نظرياً. أما القسم الثانى من هذا الفصل فيدور حول نقد موقف ابن سينا تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل ، وخاصة أن للتصوف عند ابن سينا — كما سنرى — جذوره الفلسفية .

قلنا إن الغزالى يفضل الاتجاه الصوفى على الاتجاه الفلسفى . وبوجه عام يمكن القول بأن من يتخذ من التصوف مذهباً له بعد دراسته للفلسفة ، يصبح عادة عدواً للفلسفة إلى درجة كبيرة جداً ؛ أى أن الغزالى عندما أصبح صوفياً ، فإنه قدحاول أثبات عجز العقل من أساسه[1] .

بل إنه فى تقسيمه للعلوم الفلسفية ، يقسمها إلى قسمة دينية . فقسم يجب التفكير به وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً[2] .

كما أن الغزالى حين يعلن كفر الفلاسفة ، يعتمد إلى حد كبير على الأسلوب الخطابى الذى

---

(١) E. Renan : Averroes et 'averroisme P. 89.

وانظر أيضاً كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة بن رشد ص ٤٩ — ٥٣ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٠١ .

نجد فيه مبالغة كبيرة وتهويلاً لا مبرر له ، بحيث كان بعيداً عن الأسلوب البرهانى الدقيق .

خذ على ذلك أيها القارئ نموذجاً واحداً يتمثل فى عبارة للغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة فهو يقول : وإنما مصدر كفرهم ، سماعهم أسماء هائلة كسقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم . . . وهم مع رزانة وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم ، طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطاً فى سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء[١] .

يهاجم الغزالى إذن الفلاسفة ، ولا يوافق على السير فى الاتجاه الفلسفى ، وهو إذا كان قد نقد الطريق الفلسفى ، فإنه نقد قبل ذلك علم الكلام . فهو يقول : ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودى ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة[٢] .

وإذا كان الغزالى قد هاجم الفلاسفة (الاتجاه العقلى) ونقد المتكلمين (الاتجاه الجدلى)[٣] فإذن ماذا يتبقى أمامه ؟ .

لقد لجأ إلى دنيا التصوف ، مرتمياً فى أحضانه . فهو يقول : ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم . أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل . كان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله[٤] .

ويثنى الغزالى على المتصوفة وطريقتهم ثناءاً كبيراً . إنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال . إن سيرتهم أحسن السير . إن أخلاقهم أزكى الأخلاق . إن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة . إن طريقة الصوفية ، أول شروطها

---

(١) ص ٦٠ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٩٠ . ونود أن نشير إلى أن الغزالى برغم نقده لعلم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقداً فى الظاهر فقط ، إذ أن الغزالى قد غلبت عليه إلى حد كبير جداً النزعة الأشعرية .

(٣) نقد الغزالى أيضاً الباطنية ، وهم من غلاة الشيعة الإسماعيلية، ويرون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم . ولم نتعرض لنقد الغزالى للباطنية نظراً لأنه ليس متعلقاً بما نتحدث عنه الآن من الفرق بين الطريق البرهانى الفلسفى والطريق الوجدانى القلبى .

(٤) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .

تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، يلجأ وآخرها الفناء بالكلية فى الله[1]

بل إن الغزالى فى سبيل الدفاع عن رأيه فى أن المعرفة الصوفية تعد أسمى معرفة يلجأ إلى المغالطة متجاهلاً حقائق كثيرة .

فآراء الفلاسفة لا تعجبه . وإذا سألناه لماذا أيها الشيخ؟ أجابنا بأن آراءهم تتعارض مع بعضها البعض ، ولو كانت صحيحة لكانت كالحقائق الرياضية ليس فيها خلاف .

والمفكر ، بل الفرد العادى ، حين يقرأ هذا الرأى من جانب الغزالى يبدى دهشته من إنسان يطالبنا بصب التفكير فى قالب واحد ، ناسياً أو متناسياً أن الفلسفة ما وجدت إلا لتكون بحثاً عن الحقيقة ، وخلافاً حول أدلة العقول .

حدث هذا منذ نشأت الفلسفة وسيظل هذا حالها إلى أبد الآبدين . وليس من المعقول إطلاقاً ونحن نتحدث الآن من جانبنا تعبيراً عن ثورة العقل ، أن نتغافل عن هذه الآراء المتعددة والخصبة والعميقة التى أدلى بها الفلاسفة فى معرض بحثهم عن الحقيقة ، ونصغى إلى دعوة يدعونا إليها الغزالى الذى يعلم تماماً أن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار تعد حالة فردية لا يمكن أن يحدث بالنسبة لها اتفاق بين كل أفراد البشر .

دليل هذا أن هذه المشاهدات تحدث عنها مجموعة من الكرامات التى يختص بها الصوفية ، فهل الكرامات ثابتة بإجماع الناس ؟ لقد حاول الغزالى جهده الدفاع عنها مرجعًا إياها إلى هذه المشاهدات القلبية والمكاشفات الروحانية . ومن هذه الأوجه من الدفاع ما كتبه فى فصل من إحياء علوم الدين عنوانه : بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد[2] . ولكن هل من الضرورى أن يكون تأويل الغزالى لشواهد الشرع تأويلاً صحيحاً سليماً .

هذا بالإضافة إلى أنه حين يبين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية والمعرفة الكلامية ، يلجأ إلى مثال يعد خاطئاً إلى أكبر حد ، كما سنرى الآن .

فى كتاب إحياء علوم الدين[3] ، يرى أن الإيمان له ثلاث مراتب :

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٢٧ وما بعدها . وراجع أيضاً الفصل الذى كتبه الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه : «مدخل إلى التصوف الإسلامى» عن الغزالى والتصوف السنى ص ١٨٢ وما بعدها.

(٢) جزء ٣ ص ٢٢ وما بعدها .

(٣) جزء ٢ ص ١٤ — ١٥ .

١ – المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض .

٢– المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام .

٣ – المرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .

إلى هنا فلا ضير على الغزالى ولا لوم عليه ، فى أن يرجع إيمان العارفين إلى المشاهدة . فقد كان ذلك متوقعاً منه – كما سبق أن ذكرنا – بعد أن هاجم الفلسفة . كان ذلك منتظراً منه لأنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بالفلسفة على غير ما هو شائع فى أقوال الباحثين . بل لم يكن لديه الحس الفلسفى فى بعض جوانب تفكيره فكتابه مقاصد الفلاسفة يعتمد فيه على ابن سينا اعتماداً يقرب من النقل عنه فى بعض الأحيان . وكتابه تهافت الفلاسفة لم يؤلفه إلا لكى يعترض ويهدم ، كما يقول هو نفسه[1] فهل هذا القول يصح صدوره عن فرد من الواجب عليه الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى قبل أن يكتب حرفاً واحداً فى الفلسفة ويسمى كتابه « تهافت الفلاسفة . إن هذا القول الذى قال به الغزالى أو هذا القصد من جانبه ، يعد – فيما يرى ابن رشد[2] – قصداً لا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر .

قلنا إن الغزالى لا ضير عليه فى أن يرجع إيمان العارفين إلى المشاهدة القلبية ، ولكن أين الخطأ والمغالطة فى بيانه لمراتب الإيمان ؟

لنكشف أولاً عن هذه المراتب على ضوء ما يقوله الغزالى عن طريق مثال يضربه هو من جانبه .

إن يرى أن تصديقك بكون زيد مثلاً فى الدار له ثلاث درجات :

١ – الأولى أن يخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته فى القول ، فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع . وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد ، وهو مثل إيمان العوام . فإنهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته وبعث الرسل وصدقهم وما جاءوا به . وهذا الإيمان سبب النجاة فى الآخرة[3] .

٢ – الثانية : أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار ، فتستدل به على كونه فى الدار ، فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه فى الدار أقوى من تصديقك

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٢) تهافت التهافت ص ٨٨ .

(٣) إحياء علوم الدين جزء ٣ ص ١٥ .

بمجرد السماع . فإنه إذا قيل لك إنه فى الدار ثم سمعت صوته ازددت به يقيناً ، لأن الأصوات تدل على الشكل والصورة عند من يسمع الصوت فى حال مشاهدة الصورة ، فيحكم قلبه بأن هذا صوت ذلك الشخص .

٣ — الثالثة : أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده[١] .

ويرفع الغزالى المرتبة الثالثة على المرتبة الأولى والمرتبة الثانية . فيقول : إن هذه هى المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية وهى تشبه معرفة المقربين والصديقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة ، فينطوى فى إيمانهم إيمان العوام (المرتبة الأولى) والمتكلمين (المرتبة الثانية) . ويتميزون بمزية بينة يستحيل معها إمكان الخطأ[٢] .

وإذا كنا قد ذكرنا أن الغزالى يلجأ فى هذا التقسيم إلى المغالطة ، فإن دليلنا على ذلك أنه فى رفعه للمرتبة الثالثة وهى مرتبة المتصوفة ، يستدل على ذلك بأننا قد شاهدنا زيداً فى الدار . وواضح أن المشاهدة بمعناها الحسى تختلف اختلافاً تامًّا عن المشاهدة بمعناها القلبى الصوفى .

قلنا إن الغزالى قد فضل الجانب القلبى العملى على الجانب العقلى النظرى[٣] . وميز بين طريق الإلهام وطريق التعلم . ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند هذا المجال ، حتى نتبين مسلك الغزالى .

لو رجعنا إلى كتاب إحياء علوم الدين ، وجدناه وهو بصدد دراسته للمعرفة . يبين لنا موقف القلب بالقياس إلى العلوم العقلية والدينية والدنيوية والأخروية ، ثم ينتقل من ذلك إلى بيان الفرق بين الإلهام والتعلم ، أى التفرقة بين طريق الصوفية فى استكشاف الحق ، وطريق النظار .

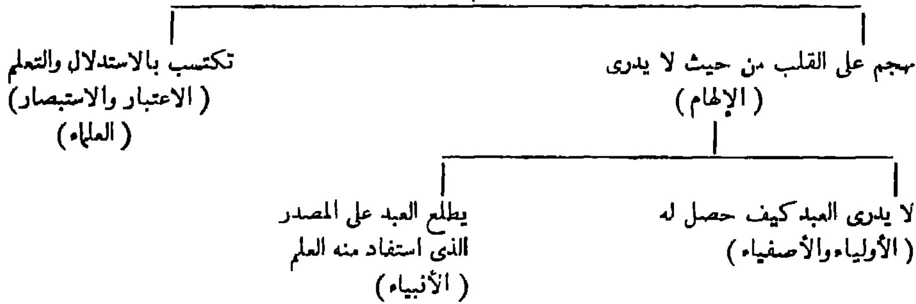
---

(١) المصدر السابق ص ١٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٥ .

(٣) يقول الغزالى فى المنقذ من الضلال (ص ١٢٧): فقد علمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته . ولم يبق إلا مالا سبيل إليه بالتعلم ، بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معى — من العلوم التى مارستها والمسالك التى سلكتها ، فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية — إيمان يقينى بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان ، كانت رسخت فى نفسى ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها . وكان قد ظهر عندى أنه لا مطمع لى فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله ، قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق .

فهو يذهب إلى أن العلوم التى ليست ضرورية[١] ، وإنما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال ، تختلف الحال فى حصولها ، إذ أنها تارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهامًا . والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . والواقع فى القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدرى العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب . والأول يسمى إلهامًا ونفثًا فى الروع . والثانى يسمى وحيًا ويختص به الأنبياء ، والأول يختص به الأولياء والأصفياء . أما العلوم التى تكتسب بطريق الاستدلال ، فيختص بها العلماء[٢] (انظر شكل رقم ١١) .



(شكل رقم ١١)

وبعد أن يفرق لنا الغزالى تفرقه مبدئية بين الإلهام بقسميه (الأنبياء والأولياء) وبين طريق الاستدلال (طريق العلماء) ، يبين لنا بمثال ، كيف تتجلى حقائق العلوم فى القلب .

إنه يرى أن هذا التجلى يشبه انطباع صورة من مرآة فى مرآة تقابلها . والحجاب بين المرآتين ، تارة يزال باليد ، وتارة أخرى يزول بهبوب الرياح التى تحركه .

---

(١) يقصد بها الغزالى الأشياء غير البديهية . فالبديهى أو الضرورى يعد فيما يرى الغزالى مفطوراً فى النفس ولا يدرى العبد متى حصل له ذلك العلم . كالعلم بأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين فى وقت واحد . والشىء لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً معاً (إحياء علوم الدين – الجزء الثالث ص ١٥ – ١٦) .

(٢) إحياء علوم الدين جزء ٣ ص ١٧ – ١٨ .

وبالمثل فقد تهب رياح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب ، بحيث ينجلى فيها بعض ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ .

وهذا التجلى يكون تارة عند المنام ، بحيث يعلم عن طريقة ما يكون فى المستقبل ، وتمام ارتفاع الحجاب بالموت ، بحيث ينكشف الغطاء . وتارة يكون فى اليقظة ، إذ يرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى ، فيلمع فى القلوب شىء من غرائب العلم ، تارة يكون كالبرق الخاطف ، وتارة أخرى يكون على التوالى إلى حد ما ، ولكن دوامه يكون غاية فى الندور .

وبهذا نستطيع القول بأن الإلهام لا يختلف عن الاكتساب إلا من حيث زوال الحجاب ، إذ أن زوال الحجاب فى حالة الإلهام لا يكون باختيار العبد :

كما لا يختلف الوحى عن الإلهام إلا فيما يتعلق بمشاهدة المفيد للعلم ، إذ أن العلم يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة وإن كنا لا نراها . وإليه الإشارة بقوله تعالى : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء) .

هذا ما يقدم به الغزالى لتبرير ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية ، وتفضيلهم للجانب العملى لا الجانب النظرى .

فهو يقول : فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية . فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى[1] .

ثم يبين لنا الغزالى أحوال السالك لهذا الطريق الصوفى ، وما يحدث له وذلك فى عبارات أدبية وصفية .

فهو يذهب إلى أن الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف سر الملكوت ، وتلألأت فى القلب حقائق الأمور الإلهية[2] .

ولكن ما هو واجب العبد حتى يصل إلى هذه الحالة ؟

إن واجب العبد ، الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة . إذ أن الأنبياء والأولياء

---

(١) المصدر السابق ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

انكشف لهم الأمر ؛ وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا ، والتبرى من علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له .

ويرى الغزالى أن الصوفية قد زعموا أن الطريق فى ذلك أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية ، وتفريغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بحيث يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه ثم يخلو بنفسه فى زاوية مع الاقتصار على الفرائض ، ويجلس فارغ القلب مجموع الهم ، ولا يفرق فكرة بقراءة قرآن ولا بالتأمل فى تفسير ولا بكتب حديث ولا غيره ، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى ، فلا يزال بعد جلوسه فى الخلوة ، قائلا بلسانه : الله، الله ، على الدوام ، مع حضور القلب ، حتى ينتهى إلى حالة يترك تحريك اللسان ؛ ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه ثم يصبر عليه إلى أن يمحى أثره عن اللسان ، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر ، ثم يواظب عليه ، إلى أن يمحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيأة الكلمة ، بحيث يبقى معنى الكلمة مجرداً فى قلبه حاضراً فيه ، كأنه لازم له لا يفارقه . وله اختيار إلى أن ينتهى إلى هذا الحد ، واختيار فى استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس ، وليس له اختيار فى استجلاب رحمة الله تعالى ؛ بل هو بما فعله صار متعرضاً لنفحات رحمة الله ، فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذا الطريق .

وعند ذلك إذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهوات نفسه ، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، تلمع لوامع الحق فى قلبه ، ويكون فى ابتدائه كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر . وإن عاد فقد يثبت وقد يكون مختطفاً ، وإن ثبت قد يطول ثباته وقد لا يطول[1] .

واضح من هذا كله ، كيف أن الغزالى يفضل الطريق الوجدانى القلبى عن الطريق النظرى الفلسفى ؛ وإذا كان يضيف إلى هذا الطريق الوجدانى العملى بعداً علمياً نظرياً ، فإن هذا البعد كان عنده غير محدد المعالم ولا واضح الصورة ، لأنه اختفى إلى حد كبير جداً ، إن لم يكن تاماً وسط هذا الوصف الأدبى البلاغى لحالة السالك فى هذا الطريق .

ونحن مع اعترافنا بخصب هذه المحاولة من جانب الغزالى إلا أنها محاولة ليست داخلة — فى المجال الفلسفى العقلانى من قريب أو من بعيد . إذ من الصعب ، إن لم يكن من المستحيل ، أن يلتقى وصفه لهذه التجربة الروحية ، مع التحديد الدقيق لخصائص وشروط المعرفة اليقينية والتى لا يصل إلى جذورها الحقيقية وأبعادها الدفينة إلا كل سالك للطريق الفلسفى البرهانى .

---

(١) المصدر السابق جزء ٣ ص ١٨ .

وقديماً نبهنا ابن رشد إلى أن هذه التجربة لا تعدو أن تكون تجربة ذاتية ، لا تصل إلى مستوى الموضوعية ، تجربة فردية ، ولا تصل إلى حدود الإطار الكلى .

قلنا هذا ونحن بصدد تحليل عنصر عنصر من العناصر التى سبق لنا دراستها ، ونؤكد على القول به الآن ، ونحن ندرس شريحة من فكر الغزالى ، شريحة تعبر عن فكر وجدانى قلبى ، ونبين موقف العقل منها ، حتى نرتفع إلى التعبير عن ثورة العقل .

وإذا كنا قد انتهينا من دراسة هذه الشريحة ، وبينا موقف العقل إزاءها ، فقد آن الأوان لأن ننتقل تحت مظلة العقل دواماً ، إلى شريحة أخرى متعددة الألوان والظلال ، لنكشف ما فيها عن أوجه الصواب وأوجه الخطأ ، وسنقف عندها وقفة أطول ، وهذه الشريحة هى موضوع القسم الثانى من هذا الفصل .

القسم الثانى : موقف ابن سينا من التصوف
(نقد اتجاهه تعبيراً عن ثورة العقل)

« أما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقًا نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية » .

(ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٤٩)

أولاً : تمهيد

« هذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية . وبين أنهم لم يصلوها قط ، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الإدراك ، وذلك كاجتماع القوى الثلاث ، وغير ذلك من الأمور التي أعطيت أسبابها في كتاب الحس والمحسوس . ووجه شبهها بها ما يعتري فيها من تعطيل الحواس وإبعاد سائر قوى النفس . ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان ، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان »

(ابن رشد : تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٩٥)

أولاً — تمهيد :

درسنا فى القسم الأول من هذا الفصل : بعض جوانب التصوف دراسة غاية فى الإيجاز ، وكان قصدنا من ذلك بيان اختلاف المسلك الصوفى الوجدانى عن المسلك العقلى البرهانى حتى نصعد من ذلك إلى ثورة العقل .

كما كان قصدنا أيضاً التمهيد لبيان موقف ابن سينا ، إذ سنرى كيف أن ابن سينا يعرض فى أقسام من تصوفه لبعض الرموز والاصطلاحات والموضوعات التى ترتبط من قريب أو من بعيد بالتصوف الإسلامى على وجه العموم . كالتمييز بين الطريق الإلهامى الوهبى والطريق النظرى المجرد ، والتمييز بين الزهد والعبادة عند غير العارف ، والزهد والعبادة عند العارف ، وكيف أن مسلك الزهاد والصوفية هو الذى يؤدى بهم إلى حدوث عجائب وغرائب تصدر عنهم دون غيرهم من أفراد البشر .

إنه حين يعلن فى مجال من مجال تصوفه آن اللذة الباطنة أعلى من اللذة الحسية الظاهرة، فإن هذا يستند — كما سبق أن رأينا — إلى جذوره فى التصوف ، بل يستند إلى جذور له فى حياة الزهاد والعباد .

وحين يبين لنا المقامات والصفات والأخلاق التى نجدها عند العارفين دون سواهم، فإن هذا الجانب عنده يستند إلى حد كبير إلى الدراسات الصوفية قبله

وهكذا وجدنا أنه من اللازم ومن الضرورى ، أن نشير إشارات سريعة موجزة إلى مجموعة من النقاط تمثلت فى بيان كيف — يعتمد التصوف على الجانب العملى (الزهد والعبادة) ، وتمثلت فى عرض بعض المصطلحات الصوفية وكيف تعبر جانب قلبى وجدانى لا عن جانب فلسفى برهانى . كما تمثلت أيضًا فى دراستنا لمسلك بعض الزهاد والعباد والصوفية ، وكيف كان هذا المسلك تعبيراً عن الجانب الوجدانى لا الجانب الفلسفى النظرى .

هذا كله سيؤدى بنا — كما سنرى — إلى فهم موقف ابن سينا من التصوف من بعض الزوايا ، كما سيوضح ويبرر نقدنا لموقف ابن سينا . لأننا حين نتحدث اليوم عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، نجد أنه من أوجب واجباتنا توجيه سهام النقد إلى مواقف سينوية ابتعدت عن الجانب العقلانى ابتعاداً تامًّا تارة ، وابتعاداً شبه تام تارة أخرى .

إننا وقد رأينا أن كلمة العقل من أعلى الكلمات وأسماها وأشرفها ، وأن اتباع المسلك العقلانى يؤدى بنا إلى تجديد النظر إلى الفلسفة العربية ومشكلاتها العديدة بصورة أو بأخرى ، كما سيكون

فى اتباعه احتراماً لشروط وخصائص التفكير الفلسفى . نقول بعد آن رأينا ذلك كله ، فلابد أن نبين مواطن القوة والضعف عند ابن سينا فى موقفه من التصوف .

ونود أن نشير إلى أننا سنجمع فى دراستنا لموقفه هذا بين الطابع الموضوعى ، والطابع الذاتى ؛ سنكون منصفين له غاية الإنصاف بأن نعرض لموقفه عرضاً تحليلياً من خلال أمهات كتبه فى هذا المجال وخاصة كتابه الإشارات والتنبيهات ، ثم بعد العرض والتحليل . سنوجه مجموعة من أوجه النقد للعديد من آرائه سواء من حيث الإطار العام ، أو من حيث الآراء الجزئية الفرعية . وهذا النقد سيكون معبراً إلى حد كبير عن بعد ذاتى من جانبنا حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين . وهذا للأسف الشديد ما نجده عند مجموعة من الدارسين حشروا حشراً فى إطار المشتغلين بالفلسفة وأرادوا للفلسفة أن تصبح بهذه الصورة التى تذكر من بعض الزوايا بقصص وروايات كالتى نجدها فى ألف ليلة وليلة .

ونحسب أننا بذلك نكون معبرين عن ثورة العقل ، إذ سير القارئ كيف آن نفدنا يرتكز على تمسكنا بالعقل وإعلاء كلمة فوق كل كلمته حتى يكون هذا العقل معبراً عن عظمة الفكر التى لا تدانيها ولا تقترب منها عظمة أخرى .

كما سيدرك القارئ تماماً أننا إذا كنا اليوم نعلن عن ثورة للعقل فى مجال الفلسفة العربية ، فإن تلك الثورة — كما بينا فى تصديرنا لهذا الكتاب — تعد ثورة من الداخل ، لا ثورة من الخارج . نعم ثورة من الداخل ، لأنها تكشف أولاً عن موقف الفيلسوف أو المفكر بأمانة موضوعية وبعدها يجئ النقد داخلياً لا خارجياً ، وليست ثورة من الخارج تعبر إلى حد كبير عن موقف الرفض التام المطلق .

فرق وفرق كبير بين موقفين : موقف يحمل فى طياته ثورة داخلية يكون لها جذورها وأسسها ، وعلى أساس هذه الجذور وتلك الأسس ، نقيم مختلف الآراء التى تركها لنا فلاسفة التزموا بخصائص محددة وشروط معينة للفكر الفلسفى ، وعلى أساس هذه الخصائص وتلك الشروط ، نستطيع أن نحدد الفرق بين فكر فلسفى وفكر غير فلسفى .

فرق بين هذا الموقف ، وموقف آخر يعبر — كما قلنا — عن موقف الرفض والهجوم لأسباب قد نجد أكثر أسباباً غير علمية .

هذه الثورة الداخلية لا تكون إلا بعد دراسه المشكلات التى بحث فيها المفكرون والفلاسفة . وغير خاف على أحد أن تلك الثورة بغيتها الإصلاح الفكرى وقصدها التجديد وإعادة بناء فكرنا الفلسفى العربى حتى نعود مرة أخرى إلى عمود الفلسفة كما أرادها أصحابها أن تكون ، لا كما يريد لها نفر من أشباه الدارسين .

أما الثورة من الخارج ، فإننا لا نرتضيها لأنفسنا . فما ترك لنا فلاسفتنا ومفكرونا أمانة فى أعناقنا ، ولهذا يكون من الخطأ أن نعلن الثورة من الخارج لأنها تعد تعبيراً عن موقف الرفض ، دون أن تقدم لنا فى كثير من الحالات مبررات لذلك ، بل إن بعض المبررات عندها ، قد تمثل موقف التعصب تارة والسخرية تارة أخرى وهى مواقف لا نوافق عليها من جانبنا لأنها غير فلسفية وغير علمية :

نعم ارتضينا لأنفسنا إحداث ثورة عقلانية من الداخل . داخل الفكر الفلسفى العربى ذاته ، ولم نرتض تلك الثورة الخارجية ، للأسباب العديدة التى قدمناها منذ قليل .

وإذا كنا قد عبرنا عن هذه الثورة العقلانية فى عديد من موضوعات هذا الكتاب ، فإننا نعبر عنها الآن ونحن بصدد دراسة موقف ابن سينا من التصوف .

لعلنا قد أطلنا بعض الشىء فى حديثنا عن هذا المجال . ولكن قارئنا العزيز سيدرك أن هذا التمهيد من جانبنا سيكون ضوءاً ومرشداً ، على أساسه سندرس ونقيم موقف ابن سينا تماماً كما فعلنا فى الفصل الأول والفصل الثانى .

وعلى هذا الأساس الذى نلتزم به من جانبنا . نستطيع القول بأننا سنسلك فى دراسة هذا المجال من مجالات الفكر السينوى مسلكاً يفيدنا فى المقارنة بين اتجاه واتجاه . المقارنة بين موقف وموقف آخر . بين التزام بطريق العقل والبرهان ، والتزام بطريق القلب والوجدان .

وعلى هذا الأساس أيضًا سننظر إلى تصوف ابن سينا وما قيل حوله من آراء . تلك الآراء التى تعددت حوله تصوفه : هل تصوفه له مقدمات فلسفية راسخة فى مذهبه ؟ هل تصوفه يعد تاجاً للمذهب لا غير ؟ هل يعبر ما كتبه فى مجال التصوف عن نوع من التوبة أو الرجوع من الفكر الفلسفى إلى الفكر الصوفى ؟ هل يعد تصوفه خروجاً عن بقية جوانب فلسفته ؟ هل يعد القسم الصوفى من كتاب الإشارات والتنبيهات معبراً عن تصوف حقيقى لدى ابن سينا . أم أنه لا يخرج عن كونه مجرد كتاب ألف فى التصوف ، وليس من الضرورى أن يكون مؤلف الكتاب صوفياً ؟ هل يعد تصوفه تعبيراً وتدليلاً من جانبه على إفلاس العقل ، بحيث يكون الحل هو الارتماء فى أحضان القلب والوجدان ؟ هل تصوفه ليس صادراً عن عاطفة قلبية . بل إنه كونه بالعقل البارد ؟ هل تتناسب عباراته وأقواله عن التصوف والتى عبرت — كما سنرى — عن درجة كبرى من شفافية الروح وصفاء القلب والوجدان . هل تتفق وتتناسب مع حياته التى عاشها ، والتى كان يغشاها فى بعض جوانبها ثقل الجسد وظلام المادة كما يقال ؟ إلى آخر التساؤلات والمشكلات التى أثيرت حول موقفه من التصوف :

ولكننا — كما قلنا — سوف لا نلتزم التزاماً رئيسياً بذلك كله . بل سيكون الأساس عندنا

فى دراستنا لموقفه هو : متى كان ابن سينا معبراً فى هذه الفكرة أو تلك عن العقل ومتى كان معبراً فى فكرة أخرى عن إطار آخر غير الإطار العقلى :

وقد تعترض هذا الطريق الذى نسلكه اليوم فى دراسة موقف ابن سينا كثرة من المصاعب . ولا يخالجنا الشك فى أن قارئنا سيشعر بذلك . ولكن كان من الضرورى أن نسلك هذا الطريق دون غيره لأننا نعتقد من جانبنا أن سلوك هذا الطريق يعد تعبيراً بصورة أو أكثر من صورة عن ثورة العقل . بمعنى أنه يوجد فرق بين من يقصد دراسة الفكر الصوفى السينوى حتى يقدم إجابة عن تساؤل أو أكثر من التساؤلات التى أثيرت حول تصوفه ، وبين من يريد دراسة الفكر السينوى فى هذا المجال ، لكى يعبر — بعد نقد موقفه — عن ثورة العقل فى مجال الفلسفة العربية .

نقول إن سلوك هذا المسلك الثانى يعد من أوجب الواجبات علينا ، لأننا مادمنا بصدد التعبير عن ثورة العقل ، فلا بد أن يترتب على ذلك التنبيه على أن هذا العنصر أو ذاك من عناصر فلسفة ابن سينا ، لا نجد فيها التزاماً بالعقل وخصائصه واحتراماً للبرهان ومبادئه .

ومهما يكن من أمر ، فإننا إذا كنا قد اختلفنا مع فريق من الباحثين حول رأى أو أكثر من الآراء التى تدور حول هذا المجال من مجالات الفكر السينوى ، فإن الخلاف فى الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف . هذا ما تدعونا إليه الفلسفة ، وهذا أيضاً ما تلزمنا به شروط وخصائص الفكر الفلسفى .

ثانياً – رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا اتجاها عقلياً

« أما كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، فإن النسخة لا تخرج منها إلا مشافهة مواجهة ، وبعد شروط لا تعقد إلا مكافحة ، وليس يمكن أن يستفتح بها ويطلع معه غريب عليها ، فإنه لا يمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبومنصور بن زيلة . وأما الرعاع والمُضْغة ومن ليس من أهل الحقيقة والحوْمة ، فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم والفُتْحة بها مما يعرضها لذلك العَرض ، والاحتياط فى التأخير ، إلى أن يتيح جامع التقدير » ؟

(ابن سينا : رسائل)

« إنى قد مخضت لك فى هذه « الإشارات » عن زبدة الحق . وألقمتك قفى الحكم فى لطائف الكلم . فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم » :

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : خاتمة ووصية)

ثانياً — رسائله وكيف تحمل دلالة صوفية لا اتجاهاً عقلياً

بينا فيما سبق ، الطريق الذى سنسلكه فى دراسة موقف ابن سينا من التصوف . ونود الآن — قبل دراسة موقفه — أن نعرض لأهم كتبه ورسائله[1] التى نجد فى بعض موضوعاتها أو كلها بعض

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب مؤلفات ابن سينا (ص ٢٦٨ وما بعدها) الذى وضعه الأب جورج قنواتى لمعرفة بعض التفصيلات حول الكتب والرسائل الصوفية التى تنسب لابن سينا .وهذه الكتب والرسائل طبقاً لما يذكره الأب قنواتى — هى :

١ — إجابة الدعاء وكيفية الزيارة
٢ — الأحاديث المروية
٣ — الإشارات والتنبيهات
٤ — حث الذكر
٥ — رسالة فى ماهية الحزن
٦ — حكمة الموت
٧ — حى بن يقظان
٨ — خطبة الشيخ (نصائح دينية)
٩ — الخلوة
١٠ — الدعاء
١١ — رفع الغم والهم
١٢ — دفع الهم عند وقوع الموت
١٣ — الزهد
١٤ — السعادة والشقاوة الدائمة فى النفوس
١٥ — الصلاة وماهيتها
١٦ — الطير
١٧ — رسالة فى العشق
١٨ — العلم اللدنى
١٩ — العهد
٢٠ - الفردوس فى ماهية الإنسان
٢١ — فوائد ونكت
٢٢ — قصة سلمان وأبسال
٢٣ — رسالة فى كلمات الصوفية
٢٤ — مخاطبات الأرواح بعد مفارقة الأشباح

الدلالات الصوفية ، منبهين منذ البداية إلى أنه ليس من الضرورى الذهاب إلى أن ابن سينا كان يقصد عن عمد خلع هذه الدلالات الصوفية :

نقول هذا لأننا لسنا من أنصار المبالغة فى التأويل وخاصة حين لا نجد مبرراً للتأويل . ولسنا من أنصار الجرى وراء تفسيرات متعسفة خاطئة لفلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب . ولكن كل قصدنا مجرد التنبيه على أن هذا الرأى أو ذاك من آراء ابن سينا قد يحمل فى طياته بعداً صوفيـاً .

---

٢٥ – فى بيان المعجزات والكرامات

٢٦ – المواعظ

٢٧ – مواقع الإلهام

٢٨ – الموت والحياة

٢٩ – الورد الأعظم

١ ــ كتاب الإشارات والتنبيهات[١] :

الأنماط التي يبحث فيها ابن سينا فى مجال التصوف فى هذا الكتاب ، أنماط ثلاثة ، هى النمط الثامن والنمط التاسع والنمط العاشر .

موضوع النمط الثامن ، البهجة والسعادة . ويتضمن هذا النمط تسعة عشر فصلاً . وموضوع النمط التاسع ، مقامات العارفين ، ويحتوى على سبعة وعشرين فصلاً . وموضوع النمط العاشر والأخير ، أسرار الآيات ، ويعنى بها العجائب والغرائب التى تحدث عن العارفين الأولياء . ويندرج تحت هذا النمط ثنتاً وثلاثين فصلاً .

ونود أن نشير إلى أن كتاب الإشارات والتنبيهات إذا كان ينقسم إلى قسم منطقى وقسم طبيعى وقسم إلهى وقسم صوفى ، إلا أن ذلك لا يعنى أن الأفكار الصوفية ، تعد موجودة داخل القسم الصوفى فحسب ، إذ أن أن الدارس للقسم الطبيعى والقسم الإلهى ، يجد بعض الأفكار والاتجاهات الصوفية متناثرة هنا وهناك ، وخاصة فى القسم الإلهى من هذا الكتاب .

نقول هذا حتى لا يحسب القارئ أن كل آراء ابن سينا فى مجال التصوف ، إنما تعد محصورة داخل القسم الصوفى ، بل إن له ــ كما ذكرنا منذ قليل ــ بعض الأفكار الصوفية فى أقسام أخرى من كتاب « الإشارات والتنبيهات ، تماماً كما نقول إننا نجد بعض الأفكار الصوفية فى القسم الإلهى من كتاب « الشفاء » .

ونظراً لأننا سنعول إلى حد كبير فى تحليل موقف ابن سينا من التصوف ، على كتابه هذا ، أى كتاب الإشارات والتنبيهات [٢] ، فإننا نكتفى بما ذكرناه الآن عن هذا الكتاب .

---

(١) راجع دراستنا لهذا المؤلف ، فى كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٤٨ وما بعدها

(٢) يقول الدكتور إبراهيم مدكور عن هذا الكتاب : إنه بين المؤلفات السينوية ، يتيمة العقد وجوهرة التاج الثمينة وثمرة النضوج الكامل يمتاز بسمو أسلوبه وعمق أفكاره وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التى لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى . وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث التصوفية . ويقع فى نحو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية فى هذا الباب فقد أخذ ابن سينا على حسب عادته أفكار الفارابى وفصل القول فيها وعرضها عرضاً مسهباً مرتباً . فهو يحدثنا عن « التجريد » والبهجة والسعادة « ومقامات العارفين » « وأسرار الآيات » ، وبشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً (فى الفلسفة الإسلامية : « منهج وتطبيقه » ص ٤٩ — ٥٠)

٢ – رسالة فى ماهية العشق Amour[1] :

تتضمن هذه الرسالة سته فصول ، بالإضافة إلى فصل سابع يعد الخاتمة لهذه الرسالة : والفصول السته هى :

١ – فى ذكر سريان العشق فى كل واحد من الموجودات :

٢ – فى ذكر وجود العشق فى الجواهر البسيطة غير الحية :

٣ – فى ذكر وجود العشق فى الموجودات ذوات القوى المغذية من جهة قواها المغذية .

٤ – فى ذكر وجود العشق فى الجواهر الروحانية من حيث لها قواها الحيوانية.

٥ – فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان :

٦ – فى ذكر عشق النفوس الإلهية[2] .

ونود أن نشير إلى أننا نجد خلافاً بين الباحثين حول حقيقة هذه الرسالة ، هل يفصل فيها بن سينا أمر العشق كشىء نفسانى ، أم أنها رسالة صوفية تعالج العشق كما يفهمه المتصوفة :

وإذا درسنا فصول هذه الرسالة ، تبين لنا أن الكثير من الموضوعات الموجودة بين ثناياها ، لا تخرج عن الموضوعات التى يبحثها ابن سينا فى الفلسفة العامة ، طالما أنه يبحث فى سريان العشق فى الكائنات :

بيد أن هذا لا يمنع من القول بأن لها صلة بالناحية الصوفية ، وإن كانت صلة ليست مباشرة ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن سينا فى القسم الخاص بالتصوف فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » يشير إلى بعض الجوانب التى تتعلق نوعاً من التعلق بموضوع هذه الرسالة ، وخاصة حين يشير فى الإشارات إلى الفرق بين مرحلة الشوق ومرحلة العشق كما سنرى ذلك فى موضعه حين دراسة موقفه من التصوف :

وبوجه عام يمكن القول بأن ابن سينا يرى أن الموجودات تعد ثمرة من ثمرات عشقها للخير الأسمى وشوقها إليه[3] :

---

(١) نشرها مهرن mehren ضمن مجموعة رسائل صوفية لابن سينا (ليدن عام ١٨٨٩ م) .

(٢) راجع إشاراتنا المتعددة إلى هذه الرسالة فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ١٢٤ وما بعدها ، وفى كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٥٠ – ٢٥١ . وراجع أيضاً :
Louis gardet : La Connaissance mystique Chez Ibn Sina et Ses Présupposés philosophiques.

(٣) يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى : لعل اتحاد العاشق والمعشوق عند الصوفية هو أقوى ما يظهر فيه قبول تجلى الخير المطلق المعشوق ، وأقصى ما يطمح إليه العاشق فى عشقه للخير المطلق وقربه =

هذا بالإضافة إلى أن الخير المطلق يتجلى لعاشقه . وهذا العاشق يقبل على المعشوق ويتصل به ، بحيث تكون الموجودات كلها بسيطة كانت أو مركبة ، عليا كانت أودنيا تجمعها حركة العشق .

أما لو اقتصرنا على المستوى الطبيعي الصرف . فإننا نجد أنه من المبالغة تحميل هذه الرسالة الكثير من الدلالات الصوفية :

نقول هذا لأن ابن سينا حين دراسته للعلاقة بين المادة والصورة ، يشير إلى مسألة الشوق ، شوق الهيولى للصورة . فهذه القطعة من الحجر مثلاً مادامت موجودة فهى مركبة من هيولى وصورة ، والهيولى تنزع دواماً إلى الصورة، إنها دائمة العشق لها ولا يمكن أن تتجرد عن الصورة . إنها لو تخلت عن صورتها ، بادرت إلى استبدالها بصورة أخرى .

وما يقال عن قطعة الحجر ، يقال على كل الموجودات سواء كانت حية أو غير حية ، أى أن الهيولى عاشقة للصورة ، والصورة عاشقة لمواضعها الطبيعية ولكمالاتها، والأعراض عاشقة لموضوعها الذى تقوم به وهكذا[١] :

ولا نريد أن نفيض فى دراسة هذا الموضوع : نظراً لأن العناصر الصوفية فى هذه الرسالة — كما سبق أن ذكرنا — تعد عناصر قليلة . وابن سينا نفسه حين كان بصدد دراسة موضوع العلاقة بين المادة والصورة فى كتابه « الشفاء » . ومناقشة هذه المسألة ، مسألة الشوق أو العشق ، قال إن هذه الأشياء يعسر عليه فهمها . إذ هى أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة ، وعسى أن يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم[٢] .

ويبدو لنا أن المبالغة فى تفضيل الصورة على المادة من جانب ابن سينا قد أدى إلى القول بمسألة الشوق أو العشق . صحيح أن أرسطو يعلى من شأن الصورة على المادة وخاصة إذا أدخلنا فى الاعتبار نقده مثلاً لأنطيفون المادى ، ولكننا نجد عند ابن سينا مبالغة كبيرة فى هذا المجال .

= منه واتصاله به ، وذلك بأن الصوفية إنما يقبلون تجلى الخير المطلق على الحقيقة أى على أكمل ما فى إمكانهم. ومن هنا يقال فى لغة الصوفية إن الله تجلى لهم أو تجلى عليهم ، فى حين أنه احتجب عن سواهم . والحقيقة أن ذات الخير المطلق لا تحتجب أبداً ،وإنما هى متجلية دائماً ومتجلية بذاتها، غير أن بعض الذوات قد قصر عن قبول تجليها ،فقيل إن الذات الإلهية قد احتجبت عن تلك الذوات ، وليس الحجاب فى ذات الله ، وإنما هو فى ذوات المحجوبين عن إدراكه ، القاصرين عن قبول تجلياته (مقالة العشق بمجلة الكتاب — مجلد ١١ —جزء ٤ ص ٤٥١)

(١) راجع كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٢٥ .

(٢) الشفاء — الإلهيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٩ .

ومن المرجح أن ذلك كان من جانبه نتيجة لإضافته أبعاداً أفلوطينية[١]، وأبعاداً دينية، بالإضافة إلى تأثره بالفارابى[٢]. إنه – أى بن سينا – بالغ فى تفضيل الصورة على المادة، ونظر إلى المادة على أنها شيء لا محدد، وإلى الصورة على أنها التى تعطى التحديد للمادة، ومن هنا اتصفت بصفات الجوهرية والكمال. وهذا قد يسر له إثبات خلود النفس باعتبارها صورة مفارقة للجسد بعد الموت :

---

(١) التوضيح الفروق بين نظرة أرسطو إلى المادة والصورة ونظرة أفلوطين ومقارنتهما بآراء ابن سينا يمكن الرجوع إلى كتاب : Duhem : Le système du monde II P. 454

(٢) راجع الجزء الخاص بطبيعة واجب الوجود وصفاته عند الفارابى (الفصل الثانى من هذا الكتاب) وخاصة فكرة العاشق والمعشوق .

٣ ــ رسالة العروس [١] :

هذه الرسالة لا تتضمن إلا القليل جداً من العناصر التى ترتبط بموقف ابن سينا من التصوف .

ونجد فيها إشارة إلى بعض الموضوعات التى يبحث ابن سينا فيها باستفاضة فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

فهو على سبيل المثال ، حين يبحث فى هذه الرسالة فى ترتيب الموجودات ، ويتحدث عن العقل الفعال ، وعن النفس القدسية ، يريد من ذلك كله إثبات النبوة .

فهو يرى أن أشرف الناس فى هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، وأشرف من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، من له النفس القدسية النبوية .

ويخرج ابن سينا من ذلك إلى القول بضرورة وجود السنن من جهة أقوى الناس عقلاً وأزكاهم نفساً ، لا يهمه فى الدنيا إلا الضروريات ، ولا يتوخى الرياسة فيما يفعل ، بل يفعل ابتغاء لمرضاة الله ، ويكلم الناس على قدر عقولهم ويفهمهم أمر المبدأ أو المعاد ، مفرقاً بين معاد الأنفس الشريرة ومعاد الأنفس المقدسة [٢] . وهذه كلها موضوعات سيدرسها ابن سينا على نحو أكثر تفصيلاً فى القسم الصوفى من كتاب الإشارات والتنبيهات كما سنرى حين عرض موقفه من التصوف .

---

(١) راجع ما كتبناه بشأن الاختلافات حول تسمية هذه الرسالة ، فى كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٥١

(٢) رسالة العروس – تحقيق شارل كونس بمجلة الكتاب – مجلد ١١– عدد ٤ ص ٣٩٨ – ٣٩٩ .

٤ ـ رسالة فى النبوات وتأويل رموزهم :

تتضمن هذه الرسالة بعض الجوانب الصوفية ، وإن كانت جوانب قليلة للغاية ؛ وهذه الجوانب ترتبط ببعض الموضوعات التى يبحثها فى القسم الصوفى من كتاب الإشارات والتنبيهات. وسنشير إليها حين عرض موقف ابن سينا من التصوف ، والذى يتعلق ببيان وجه الحاجة إلى النبى .

٥ ـ الرسالة النيروزية فى معانى الحروف الهجائية :

لا نجد فى هذه الرسالة أفكاراً صوفية ، إلا الفكرة الخاصة بالعشق عشق ما هو أدنى لما هو أعلى :

ويقسم ابن سينا هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول هى :

١ ـ ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها :

٢ ـ الدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها :

٣ ـ الغرض من هذه الحروف :

٦ — رسالة فى علم الأخلاق :

هذه الرسالة التى يعرض فيها ابن سينا لمعانى كثير من الفضائل الخلقية كالقناعة والعفة والسخاء ، وإذا كانت تدلنا على استفادة ابن سينا من أفلاطون وأرسطو ، إلا أنه يضيف إلى هذه الاستفادة أبعاداً دينية . ثم سنجده يشير إلى هذه الفضائل بأبعادها الفلسفية والدينية ، فى كتابه الإشارات والتنبيهات ، وخاصة حين حديثه عن درجات العارفين وتمييزه بين الزاهد والعابد العارف ، والزاهد العابد غير العارف .

ويقول ابن سينا فى مفتتح هذه الرسالة : إن المعتنى بأمر نفسه ، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه . . . يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها فى كتب إحصاء العلوم ، وتكميل قوته العملية بالفضائل التى أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة المنسوبة إلى كل قوة من قواه ، وتجنب الرذائل التى بإزائها[1] .

(١) ص ١٥٢ ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » — طبعة القاهرة .

٧ ــ رسالة فى العهد :

هذه الرسالة كسابقتها ــ أى رسالة فى علم الأخلاق ــ تتضمن تحليلاً موجزاً لبعض الفضائل التى يغلب عليها الجانب الخلقى . وابن سينا يشير إلى هذه الفضائل بصورة أو بأخرى فى القسم الصوفى من كتابه « الإشارات والتنبيهات » كما سنرى ذلك فى موضعه .

ويقول ابن سينا فى أول هذه الرسالة : إنه أى ابن سينا ــ عاهد الله بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة إلى الفعل ، عالماً من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة ، وتحصيل كما لها من جهة العلم والحكمة . ثم يقبل على هذه النفس المتربية بكمالها الذاتى فتحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية ، التى إذا ثبتت فى النفس ؛ كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب وإنما يدنسها الهيئة الانقيادية لتلك الصواحب [١] .

---

(١) رسالة فى العهد ص ١٤٢ ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » .

٨ – رسالة حى بن يقظان [١] :

نستطيع القول بأن لهذه الرسالة بعض المدلولات الصوفية ،وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار – كما سنشير بعد ذلك – أنها تعتمد من بعض الوجوه على أسطورة قديمة ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال [٢] .

ويرى دى بور أن شخصية حى بن يقظان الرمزية ، تبين صعود النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؟

ويظهر حى بن يقظان لابن سينا شيخاً بهى الطلعة قد أوغل فى السن ولكنه لايظهر عليه الضعف والمشيب ، ويتطوع بهدايته إلى السبيل .

وقد حاول ابن سينا – كما تحكى القصة – معرفة الأرض والسموات بحواسه الظاهرة والباطنة ، وينفتح أمامها طريقان : طريق إلى المغرب ويعنى به طريق المادة والشر وطريق إلى المشرق ويعنى به طريق الصور المعقولة التى لا تلامسها المادة ويقود حى بن يقظان ابن سينا فى هذا الطريق ، ويردان معاً شرعة الحكمة الإلهية ، حيث الحسن والنور والسر الأزلى .

فحى بن يقظان يعد هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعال ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى [٣] .

قلنا إن ابن سينا يعتمد من وجه الوجوه ، فى رسالة حى بن يقظان ، على قصة سلامان وأبسال ، وهى التى ترجع إلى العصر اليونانى المتأخر .

ويشير ابن سينا – كما سنرى حين دراسة موقفه من التصوف فى مفتتح النمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات ، وموضوعه – كما قلنا – مقامات العارفين – إلى هذه الأسطورة ، فيقول : وإذا قرع سمعك فيما يقرعه . وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلامان وأبسال ، فاعلم أن

---

(١) نشرها مهرن mehren مع شرح لها ، بالإضافة إلى مجموعة رسائل أخرى لابن سينا ، كرسالته فى العشق ورسالته فى القدر وغيرهما (طبعة ليدن – عام ١٨٨٩ م)

(٢) ترجمها حنين بن إسحق عن اليونانية ونشرت ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات من ص ١٥٨ حتى ص ١٦٨

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفه فى الإسلام ص ٢٠٥–٢٠٦ من الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .

سلامان مثل ضرب لك، وأن أبسالاً مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ، إن كنت من أهله، ثم حل الرمز إن أطقت[1] .

---

(١) ص . ٧٩٠ – ٧٩٣ ويعطينا نصير الدين الطوسى فى شرحه على الإشارات والتنبيهات (ص ٧٩٧ – ٧٩٨) ، عدة تأويلات للرموز الموجودة فى هذه القصة . فيقول : إن «سلامان مثل النفس الناطقة» وأبسالا للعقل النظرى المترقى إلى أن حصل عقلا مستفاداً ، وهو درجتها فى العرفان ، إن كانت تترقى إلى الكمال «وامرأة سلامان القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصاً من الناس . «وعشقها أبسال» ، ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى، ليكون مؤتمراً لها فى تحصيل مآربها الفانية «وإباؤه»، انجذاب العقل إلى عالمه . «وأختها التى ملكتها»، القوة العملية المسماة بالعقل العملى ، المطيع للعقل النظرى ، وهو النفس المطمئنة . «وتلبيسها نفسها بدل أختها»، تسويل النفس الأمارة، مطالبها الخسيسة وترويجها على أنها مصالح حقيقية . «والبرق اللامع من الغيم المظلم» هى الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق . «وإزعاجه المرأة» ، إعراض العقل عن الهوى «وفتحه البلاد لأخيه» ، اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت ، وترقيها إلى العالم الإلهى وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظام أمور المنازل والمدن، ولذلك سماه« بأول ذى قرنين» ،فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين. «ورفض الجيش له» ، انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى، وفتور تلك القوى لعدم التفاته إليها «وتغذيته بلبن الوحش» إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم «واختلال حال سلامان لفقده أبسالا» ، اضطراب النفس عند إهمالها بتدبيرها شغلا بما تحتها . «ورجوعه إلى أخيه» ، التفات العقل إلى انتظام مصالحه فى تدبير البدن . «والطابخ» ،هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام . «والطاعم»، هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن «وتواطؤهم على هلاك أبسال» ، إشارة إلى اضمحلال العقل فى أرذل العمر ،مع استعمال النفس الأمارة إياهما، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز . «وإهلاك سلامان إياهم» ، ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار غاذيتهما . «واعتزال الملك وتفويضه إلى غيره» ، انقطاع تدبيره عن البدن، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

هذا ما يقول نصير الدين الطوسى ونجده ما يشبهه تماماً عند دى بور فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام (ص ٢٠٦ – ٢٠٧ من الترجمة العربية . فتأويلات الرموز كالآتى :

سلامان = النفس الناطقة

أبسال = العقل النظرى (درجة العرفان بالنسبة للنفس)

زوجة سلامان = القوة البدنية الأمارة بالشهوة .

إباء أبسال = انجذاب العقل إلى عالمه

الاستعانة بأختها = القوة العملية التى تسمى العقل المطيع للعقل النظرى

تلبيسها نفسها بدل أختها = تسويل النفس الأمارة

برق السماء = الخطفة الإلهية : وهى جذبة من جذبات الحق .

٩ — رسالة فى دفع الغم من الموت :

تتضمن هذه الرسالة بعض الجوانب التى تتصل من قريب و من بعيد بالتصوف وهى جوانب موجزة ، سنجد لها أكثر من إشارة فى كتاب ابن سينا « الإشارات والتنبيهات » .

من هذه الجوانب التى نجدها فى هذه الرسالة[١] ، أقوال ابن سينا عن سعادة النفس الخيرة العارفة ، والتى تتمثل فى اتحادها بالعقل الفعال . وإن كان اتحاداً ليس تامًّا بطبيعة الحال . أما النفوس الأخرى فصيرها الشقاء الأبدى . ومن هنا يكون عزاء النفوس الصافية متمثلاً فى أملها فى الخلود . أى أن هذا الأمل فى الخلود سيكون معينًا لهذه النفوس على نسيان الحياة الدنيا بما فيها من آلام .

ومن هذه الجوانب أيضًا ، وصفه للعارفين — وهو بصدد بيان أخلاقهم وأحوالهم — بالشجاعة لأنهم بمعزل عن تقية الموت .

ويحدد ابن سينا فى رسالته . هذه المخاوف ، مخاوف الموت ، فيما يلى :

١ — لايدرى الإنسان ماهية الموت على الحقيقة .

٢ — لا يعلم الإنسان مصير نفسه .

٣ — الظن بأنه إذا تحلل جسده ، فقد بطلت نفسه واندثرت .

٤ — الجهل ببقاء النفس وكيفية معادها .

٥ — الظن بأن للموت ألمًا عظيمًا ، غير ألم الأمراض التى سبقت موته وأدت إلى موته .

٦ — اعتقاده بأن عقوبة ستنزل به بعد الموت .

٧ — الأسف على ما تركه من المال والولد[٢] .

وبعد أن يحدد ابن سينا مخاوف الموت ؛ يذهب إلى أن هذه المخاوف تعد باطلة . وهو فى دفعه لبعض هذه المخاوف يعتمد — كما سنرى — على ما يقرره فى كتبه النفسية ، حول جوهر الإنسان ، وكيف أن هذا الجوهر (النفس) يعد شيئًا متميزاً عن البدن الإنسانى ، وكيف ترتب على ذلك اعتقاده أساسًا بالمعاد الروحانى .

هذا بالإضافة إلى أننا لا نعدم حسًّا صوفيًّا عنده وهو بصدد اعتراضه على هذه المخاوف ، ويتمثل ذلك إلى حد ما فى تسليمه بالقضاء والقدر .

---

(١) نشرها مهرن Mehren مع مجموعة أخرى من رسائل ابن سينا الصوفية .

(٢) ص ٤٩ وما بعدها من نشرة مهرن .

قلنا إن ابن سينا يدفع مخاوف الموت ، ويرى أنها مخاوف لا مبرر لها . ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند دفعه لهذه المخاوف (راجع الشكل التوضيحى رقم ١٢)

أسباب الخوف من الموت وبيان بطلانها

	سبب الخوف	دفع سبب الخوف
١	جهل ماهية الموت	الموت ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها
٢	الإنسان لا يعلم مصير نفسه	النفس تبقى فى راحة سرمدية ولذة أبدية
٣	الظن بأن تحلل الجسد يعنى تحلل النفس	
٤	الجهل ببقاء النفس وكيفية معادها	
٥	ألم الموت	الألم بالإدراك والإدراك للحى لا للميت لأنه فقد نفسه
٦	خوفه من العقوبة بعد الموت	الخوف من الذنوب لا من الموت ويجب عليه الابتعاد عن الذنوب
٧	الأسف على ما تركه من مال وولد	الحزن لأجل شىء مكروه ، ولو بقى الناس على ما هم عليه لما وسعتهم الأرض .

(شكل رقم ١٢)

فإذا كان الخوف من الموت راجعاً إلى أن الإنسان لا يدرى ماهية الموت على الحقيقة ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الموت ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها ، أى الأعضاء التى من مجموعها يتكون البدن . وإذا فسد البدن ، فليس معنى ذلك فساد النفس .

يقول ابن سينا محاولاً إثبات ذلك ومستفيداً من براهينه على جوهرية النفس الناطقة وروحانيتها[1] وأنت إذا تأملت الجوهر الجسمانى الذى هو أخس من ذلك الجوهر الكريم ، وجدته غير فان ولا متلاش من حيث هو جوهر ، وإنما يستحيل بعضه إلى بعض ، فتبطل خواص شىء منه وأعراضه ، فأما الجوهر نفسه فهو باق لا سبيل إلى عدمه وبطلانه . وأما الجوهر الروحانى الذى لا يقبل استحالة ولا تغيراً فى ذاته ، وإنما يقبل كمالاته وتمامات صورته ، فكيف يتصور فيه العدم والتلاشى »[2] .

---

(١) راجع براهين ابن سينا على جوهرية النفس الناطقة وروحانيتها فى كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق من ص ١٧٢ إلى ص ١٨٠ .

(٢) رسالة فى دفع الغم من الموت ص ٥٠ .

وإذا قيل إن سبب الخوف من الموت يرجع إلى أن الإنسان لايدرى مصير نفسه ويخشى من تحللها ، فإن ابن سينا يرى أن النفس تبقى فى راحة سرمدية ولذة أبدية ، إذ أن هذا الموت يعد كمالاً للإنسان ، لأن حد الإنسان هو أنه حيوان حى ناطق مائت ، ومن هنا يكون الموت تماماً له وكمالاً ، وبه يصير إلى أفقه الأعلى .

ولا ينسى ابن سينا — مستشهداً فى ذلك برأى الحكماء — أن يقسم الحياة إلى قسمين : حياة إرادية وحياة طبيعية . ويقسم الموت إلى قسمين : موت إرادى وموت طبيعى[1] (راجع الشكل التوضيحى رقم ١٣) .

أما إذا قيل بأن الخوف من الموت راجع إلى ألم الموت العظيم ، إذ هو ألم أكبر من ألم الأمراض التى سبقت الموت وأدت إليه ، فإن ابن سينا يرى أن هذا يعد ظناً كاذباً ، لأن الألم إنما يرجع إلى الإدراك ، والإدراك للحى ، والحياة ، ترجع إلى النفس ، فإذا فقد الإنسان نفسه ، فإنه لا يتألم طالما أن جسمه ليس فيه أثر للنفس[2]

وإذا قيل بأن الخوف من الموت راجع إلى الخوف من العقاب ، فإن ابن سينا يرى أن هذا لا يعد خوفاً من الموت ، بل خوفاً من العقاب على الذنوب ، ويجب على الإنسان الابتعاد عن الذنوب ، وأن يفعل الحسنات دائماً حتى يتخلص من هذا الخوف : بمعنى أن الإنسان الذى يفعل ذنوباً فى حياته ، هو الذى يخاف من الموت ، أما الإنسان الذى يفعل الحسنات ، فإنه يقدم على الموت غير هياب ولا وجل ؟

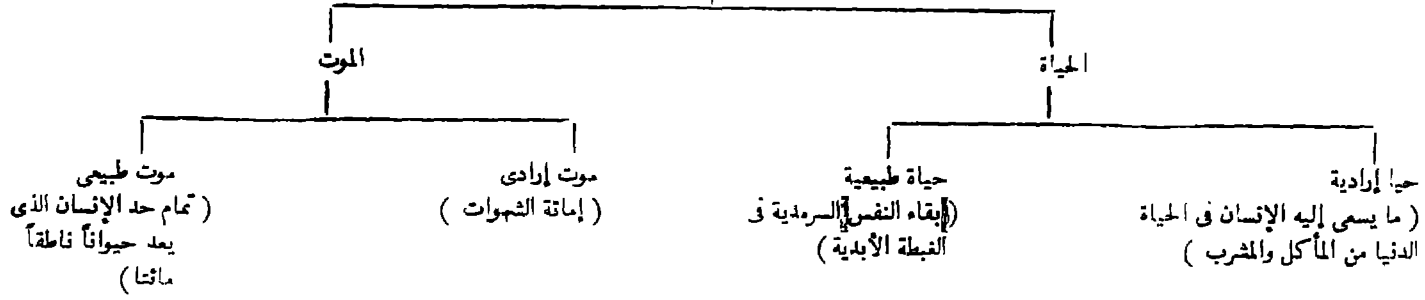
يقول ابن سينا . أما من يخاف الموت لأجل العقاب ، فليس يخاف الموت ، بل يخاف العقاب ، والعقاب إنما يكون على شىء باق منه بعد الموت ، وهو لا محالة يعترف بذنوب له وبأفعال سيئة يستحق عليها العقاب ، وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل ، يعاقب على السيئات لا على الحسنات . فهو إذن خائف من ذنوبه لا من الموت : ومن خاف عقوبة على ذنب وجب عليه أن يحترز ذلك الذنب ويجتنبه[3] :

بقى إرجاع خوف الناس من الموت ، إلى حزنهم على ما تركوه من مال وولد : وابن سينا — شأنه فى ذلك شأن ما فعله بالنسبة لإبطال مخاوف الموت السابقة — يحاول أن يبطل هذا السبب .

فهو يذهب إلى أن الإنسان من الموجودات الكائنة الفاسدة ، وكل كائن فاسد لا محالة ،

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ — ٥٢ — ٥٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٣ — ٥٤ .


أقسام الحياة والموت (عند ابن سينا)
الحياة
الموت
حيا إرادية
(ما يسعى إليه الإنسان فى الحياة الدنيا من المأكل والمشرب)
حياة طبيعية
(إبقاء النفس السرمدية فى الغبطة الأبدية)
موت إرادى
(إماتة الشهوات)
موت طبيعى
(تمام حد الإنسان الذى يعد حيواناً ناطقاً مائتا)

(شكل رقم ١٣)

بحيث إن من أحب أن لا يفسد ، فقد أحب أن لا يكون[1] .

هذا بالإضافة إلى أننا لو قلنا بأنه من الأفضل بقاء الإنسان دواماً ، فإن هذا يؤدى إلى إلى أن الأرض سوف لا تسع الناس إن مساحة الأرض محدودة ، ومن هنا فهى لا تسع الناس حتى لو كانوا قياماً ومتراصين . فكيف الحال إذن بالنسبة للناس فى حالة سعيهم على الأرض . إن هذه الأرض ليس فيها الآن موضع لقدم ؛ حدث هذا فى مدة يسيرة ، فكيف إذن يكون الحال لو امتد الزمن وتضاعف الناس على هذه المساحة الأرضية المحدودة : إن من يشتهى الحياة الأبدية ، ويكره الموت ، ويظن أن هذا ممكن ؛ فإنه قد وصل إلى حد كبير من الجهل والغباء[2] .

يقول ابن سينا مبرراً موت الإنسان ومبطلاً لخوفه من الموت : إن الحكمة الإلهية البالغة والعدل المبسوط بالتدبير المحكم ، هو الصواب الذى لا معدل عنه ، وهو غاية الجود الذى ليس وراءه غاية فا لخائف من الموت هو الخائف من عدل الله وحكمته ، بل هو الخائف من جوده وعطائه . فالموت إذن ليس بردى ، وإنما الردى هو الخوف منه ، فإن الذى يخاف منه هو الجاحد به وبذاته[3] :

وهكذا يرد ابن سينا على المخاوف التى تقال حول الموت . ولعلنا — كما أشرنا — نلاحظ حساً صوفياً عند ابن سينا فى هذا المجال ، وارتباطاً بين ما يذكره فى هذه الرسالة ، وما يذكره فى كتاب الإشارات والتنبيهات حين حديثه عن أخلاق العارفين .

بيد أننا نلاحظ — فى معرض نقد ابن سينا — أنه أخذ يدور حول مشكلة الموت دون أن ينفذ إلى صميم فلسفة الموت — . إنه يكتفى بعرض مخاوف الموت ثم سرعان ما يتجاوزها إلى الاعتراض لمليها بطريقة تبتعد إلى حد كبير عما ينبغى أن يلتزم به الفيلسوف إن ابن سينا يعتقد بفكرة مسبقة ، هى أنه لا مبرر للخوف من الموت . فإذا وجد أفكاراً تعارض تماماً هذه الفكرة المسبقة ، لم يكلف نفسه الوقوف وقفة أطول عند هذه الأفكار ، لأنه بناء على الاعتقاد بهذه الفكرة ، يسارع بالرد على غيرها من أفكار تتنافى معها .

نقول أيضاً ، إن الحس الغالى الصوفى قد غلب عليه ، بل سيطر عليه سيطرة شبه تامة : وأنا هنا لست فى مجال نقد أو معارضة لهذا الحس الصوفى الغالى فى حد ذاته ، ولكننى أنقد

---

(١) المصدر السابق ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

استخدامه بهذه الطريقة ، بحيث إن بحثه فى مجال الموت قد اصطبغ اصطباغاً شبه تام بهذا الحس الغائى الصوفى ، ولو كان ابن سينا ملتزماً بما ينبغى على الفيلسوف ، ملتزماً بخصائص الفكر الفلسفى ، لتوقف طويلاً قبل أن يسارع بدفع مخاوف الموت ودفعه لهذه المخاوف نابع من إيمانه بالتفاؤل وتغليب الخير على الشر وغيرها من أفكار واتجاهات .

هذا بالإضافة إلى استخدامه عبارات خطابية تارة وإقناعية تارة أخرى . وهذه العبارات الإقناعية الخطابية — كما رأينا فى الفصل الأول — لا ترقى إلى مستوى البرهان .

صحيح أنه بذل جهداً فى هذه الرسالة ، ولكنه لم يتقدم خطوة لها أهميتها الفلسفية ، نحو تبديد مخاوف الموت. ودليلنا على ذلك ؛ أنه برغم ما بذله ، فإن مشكلة الموت ما زالت من المشكلات التى يبحث لها الإنسان عن حل : تماماً كما نبحث فى مشكلة الحياة .

إننا لا نطالب ابن سينا بحل قاطع لهذه المشكلة ، فهذا ليس من طبيعة الفلسفة والتفلسف ؛ ولكن فرق وفرق كبير بين أن نتقدم خطوة نحو البحث فى مشكلة الموت ، وبين أن تعالج المشكلة بهذه الصورة السينوية .

١٠ — رسالة فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها :

هذه الرسالة تعد إجابة عن سؤال سأله لابن سينا . أبو سعيد بن أبى الخير إنه يسأله عن سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها فى النفوس والأبدان [١] .

ونستطيع القول بأن لهذه الرسالة بعض الدلالات الصوفية . وإذا تساءلنا عن وجه للتشابه بين محتويات هذه الرسالة ، وبين أى نمط من أنماط الإشارات والتنبيهات ، باعتباره أهم كتبه فى هذا المجال ، مجال التصوف . قلنا إن هذه الرسالة تشبه من بعض الوجوه ما يحدثنا ابن سينا عنه فى النمط العاشر ، من بيان لأسرار الآيات ، أى الأفعال الغريبة والكرامات التى تحدث عن العارفين دون غيرهم ، وكيف أننا نجد تأثيرات من العالم العلوى فى العالم السفلى ، وتحدث عن هذه التأثيرات مجموعة من الأفعال على يد بعض الناس دون غيرهم من بقية أفراد البشر .

وابن سينا فى هذه الرسالة يتحدث عن تأثير النفوس التى غادرت الأبدان بعد الموت ، فى نفوس أخرى فى هذا العالم ، نقول إن العقول السماوية تؤثر فى عالمنا الأرضى . ومن هنا نجد — فيما يرى ابن سينا — فائدة للدعاء والزيارة .

ففى الدعاء والزيارة اتصال بين نفوس فارقت أبدانها ونفوس غير مفارقه ، بغية جلب خير أو دفع ضرر . وفى الزيارة أيضاً ، كزيارة بيت الله حيث تجتمع العقائد ، نجد حكماً عجيبة فى خلاص النفوس من عذابها ، وإعراضاً عن متاع الدنيا وطيباتها ، وانصرافاً للفكر إلى قدس الجبروت ، والاستدامة بشروق نور الله تعالى فى السر [٢] .

---

(١) ص ٤٤ — ٤٥ من نشرة مهرن mehren .

(٢) رسالة فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها من ص ٤٥ حتى ص ٤٨ .

١١ — رسالة فى ماهية الصلاة [١] :

هذه الرسالة تتضمن بعض الجوانب التى ترتبط من قريب أو من بعيد بما نجده فى رسائله النفسانية والإلهية ، وأيضاً رسالته التى حللناها منذ قليل ، وهى رسالته فى دفع الغم من الموت ، حين حديثه عن سعادة النفس وشقائها ، وعن المعاد الروحانى .

إنه يذهب إلى أن سعادة النفس الخيرة تتمثل فى اتحادها بالعقل الفعال ، وإن كان اتحاداً ليس تاماً . أما النفوس الأخرى فحظها الشقاء الأبدى . وكما نقول إن ضعف الجسم يترتب عليه المرض ، فكذلك نقول إن العذاب يعد نتيجة لازمة للنفس الشريرة [٢] .

كما نجد نوعاً من الارتباط بين ما يبحثه ابن سينا فى هذه الرسالة ، وبين حديثه فى الإشارات والتنبيهات عن مقامات العارفين وأحوالهم ودرجاتهم .

وتنقسم هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول . يتحدث ابن سينا فى الفصل الأول عن ماهية الصلاة : ويبين فى الفصل الثانى ، كيف أن الصلاة تنقسم إلى ظاهر وباطن ، ويدرس فى الفصل الثالث كيفية تعلق كل قسم من هذين القسمين ، بصنف من الناس :

قلنا إن موضوع الفصل الأول البحث فى ماهية الصلاة .فابن سينا يبين لنا أن فعل النفس الإنسانية الناطقة يعد أشرف الأفعال ، لأنها أشرف الأرواح ، ففعلها هو التأمل فى الصنائع والتفكر فى البدائع [٣] . وهذا الفعل ، أى فعل النفس الإنسانية الناطقة يختلف عن أفعال النفس النباتية والنفس الحيوانية .

ويرى ابن سينا أن الصلاة هى تشبه النفس الناطقة الإنسانية بالأجرام الفلكية ، والتعبد الدائم للحق المطلق طلباً للثواب السرمدى ومن هنا نفهم قول الرسول (ص) الصلاة عماد الدين . والدين يعد تصفية للنفس الإنسانية عن الهواجس الشيطانية والبشرية والإعراض عن الأعراض الدنيوية .

معنى هذا أن ابن سينا إذا كان يرى فى الصلاة تشبهاً من جانب النفس الناطقة بالأجرام الفلكية ، فإن مرد ذلك أن هذه الأجرام السماوية والجواهر العلوية تعد أتم المخلوقات لبعدها عن الفساد والتغير . وإذا كان الدين يصفى النفس من الشوائب ، والصلاة عماد هذا الدين ، فإن

---

(١) نشرها مهرن mheren ضمن مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ٢٨ إلى ص ٤٣.

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٠٥ من الترجمة العربية .

(٣) رسالة فى ماهية الصلاة ص ٣٢ — ٣٣ .

فى الصلاة اقترابـًا من الكمال ، كما تكون الأجرام الفلكية مقتربة من الكمال .

ويبدو لنا أن هذه الفكرة من جانب ابن سينا تشبه من بعض الزوايا ، فكرة الكندى التى يعبر عنها من خلال رسالته فى « سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزوجل » فالأجرام العلوية تطيع الله كما نطيعه نحن أفراد البشر عن طريق الصلاة والصيام وغيرهما من عبادات .

ويختم ابن سينا الفصل الأول من رسالته ، مبينـًا حقيقة الصلاة ، ومعبراً عن ذلك بلغة صوفية إلى حد كبير .

فهو يقول : « إن العبادة هى معرفة واجب الوجود ، وعلمه بالسر الصافى ، والقلب النقى ، والنفس الفارغة : فإذاً حقيقة الصلاة معرفة علم الله تعالى بوحدانية ووجوب وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته فى سوانح الإخلاص فى صلواته . وأعنى بالإخلاص ، أن يعلم صفات الله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرع ، ولا للإضافة فيه منزع . فمن فعل وصلى هذا ؛ فقد أخلص وما غوى . ومن لم يفعل ؛ فقد افترى وكذب وعصى [(١)] » .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا فى هذا الفصل حقيقة الصلاة ، فإنه حين ينتقل من هذا الفصل الأول إلى الفصل الثانى ، يبين لنا كيف أن الصلاة تنقسم إلى قسم ظاهر وقسم باطن . إن القسم الظاهر هو القسم الرياضى والقسم الباطن هو القسم الحقيقى .

ويبدو لنا ابن سينا فى هذه الفرقه مفرقـًا بين ظاهر الشرع وباطن الشرع ، وهى تلك التفرقه التى نجدها عند بعض المتصوفة (راجع القسم الأول من هذا الفصل) .

فهو يرى أن الظاهر هو المأمور به شرعاً والمعلوم وضعاً ، ألزمه الشارع وكلف الإنسان به وسماه صلاة ، فإن هذه الصلاة تعد قاعدة الإيمان . ومن هنا نفهم قول الرسول (ص) لا إيمان لمن لا صلاة له . كما أن هذه الصلاة تعد أشرف الطاعات ومرتبتها أعلى من سائر العبادات [(٢)] .

وإذا كان هذا القسم من الصلاة يعد قسمـًا معبراً عن الظاهر والرياضى ، فإن سبب ذلك أنه يرتبط بالأجسام كالقراءة والركوع والسجود . والهدف منها متابعة روح الإنسان لجسمه حتى يفترق الإنسان عن الحيوان . فالله قد كلف بها إنسانـًا عاقلاً بالغـًا لكى يتشبه جسمه بروحه ، من التضرع إلى خالقه تعالى ، حتى يفارق البهائم . فإن البهائم متروكة عن الخطاب ، لا تخضع للثواب والعقاب والحساب . وأما الإنسان فإنه مخاطب معاقب مثاب لا متثال الأوامر والنواهى الشرعية والعقلية [(٣)] .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٥ — ٣٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٣٦ .

يقول ابن سينا إن الشارع قد علم أن جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل ، فلابد لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخالف أهواءهم الطبيعية ، فسلك طريقه ومهد قاعدة ترتبط بظواهر الإنسان وبها يفترق الإنسان عن التشبه بالبهائم (١) .

هذا عن القسم الأول ، وهو القسم الظاهر . أما القسم الثانى ، فهو الباطن الحقيقى . إنه مشاهدة الحق بالقلب الصافى والنفس المجردة المطهرة عن الأمانى .

إن هذا القسم يجرى مجرى الخواطر الصافية والنفوس الباقية . إنه يتمثل فى مناجاة الرب .

ونود أن نشير إلى أن المناجاة التى يقصدها ابن سينا ، ليست مناجاة بالأعضاء الجسمية ولا بالألسن الحسية ، ولكنها تضرع إلى الرب بالنفس الناطقة العالمة العارفة بوحدانية الله الحق من غير إشارة بجهة .

ويدافع ابن سينا عن ذهابه إلى أن هذه المناجاة ليست بالأعضاء الحسية ، بالقول بأن المناجاة الحسية لا تصلح إلا بالنسبة لمن يحيط به مكان ويطرأ عليه زمان . أما الواحد المنزه الذى لا يحيط به مكان ، ولا يدركه زمان ، ولا يشار إليه بجهة من الجهات ، ولا تتغير ذاته فى وقت من الأوقات ، فمناجاته لا تكون مناجاة حسية لأنه غائب عن الحس غير مرئى . ومن عادة الجسم أن لا يناجى ولا يجالس إلا من يراه ويشير إليه . فحينئذ تكون المناجاة الحسية مع الغائب محالة ، ولا بد أن تكون مناجاة نفسية .

يقول ابن سينا : إن مناجاته تعالى بالظواهر بحسب المظنونات والموهومات أمحل المحالات . وقول النبى (ص) إن المصلى يناجى ربه ، محمول على عرفان النفوس المجردة الخالية الفارغة عن حوادث الزمان وجهات المكان . فهم يشاهدون الحق مشاهدة عقلية . ويبصرون الإله بصيرة ربانية لا رؤية جسمانية . فيبين أن الصلاة الحقيقية هى المشاهدة الربانية ، والتعبد المحض هو المحبة الإلهية والرؤية الروحانية (٢)

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا الفرق بين القسم الظاهرى والقسم الباطنى ، ورفع من شأن القسم الباطنى على القسم الظاهرى ، فإنه يرى أن لكل قسم فريقاً من الناس .

ولكن كيف توصل إلى ذلك ؟

إنه يذهب إلى أن الإنسان متفاوت بحسب تأثير قوى الأرواح المركبة فيه . فمن غلب عليه

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦ — ٣٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ — ٣٨ . وإذا كان ابن سينا يعلى القسم الباطنى على القسم الظاهرى ، فإنه يستدل على ذلك بقوله تعالى : إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر ، والله يعلم ما تصنعون .

طبعه الحيوانى فإنه عاشق للبدن . ويحب نظامه وتربيته وصحته وأكله وشربه ولبسه وجلب منفعته ودفع مضرته . وهذا الصنف يعد من عداد الحيوانات . إن أيامه مستغرقه فى الاهتمام ببدنه ، وأوقاته موقوفة على مصالح شخصه . إنه غافل عن الخالق . جاهل بالحق . ولا يجوز له أن يتهاون بأوامر الشرع حتى يفيض الله عليه بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويوصله إلى منتهى أمله[1] .

أما الصنف الثانى . فهو من غلبت عليه قواه الروحانية ، وسيطرت عليه النفس الناطقة ، وتجرد عن الاشتغال بالأشياء الدنيوية وهذا الصنف هم أصحاب التعبد الروحانى[2] .

وهكذا يكشف لنا ابن سينا عن ماهية الصلاة ومعناها ، وكيف تنقسم الصلاة إلى ظاهر وباطن . وتعلق كل قسم بصنف من الناس .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ .

١٢ ـ رسالة الطير :

هذه الرسالة بتشبيهاتها ورموزها تذكرنا من بعض الجوانب بقصة حى بن يقظان لابن سينا .

ولا تخلو هذه الرسالة من بعض الدلالات الصوفية ولكنها دلالات لا يعبر ابن سينا عنها بوضوح ، ولذلك قد تختلف التأويلات بشأنها .

وعلى كل فإننا نجد فيها دعوة إلى التخلص من قيود المادة سعياً وراء الروح وهذا التخلص مما هو مادى (الأدنى) إلى ما هو روحى (الأعلى) هو ما يسعى إليه الصوفية بمجاهداتهم وعن طريق المقامات التى يرتقون فيها من مقام إلى مقام .

بيد أنه من التعسف تأويل هذه الرسالة فى كثير من جوانبها تأويلاً صوفيًّا ، نظراً لأنها غير مقطوعة الصلة ببعض الجوانب الفلسفية الرئيسية عند ابن سينا . إنه إذا كان يفضل الروح على الجسد الذى يعد سجناً للروح ، فإننا نجد هذا الموقف من جانبه حين يتحدث عن مجالات إلهية ومجالات نفسية فى مؤلفاته العديدة . ولكن الأثر الأفلاطونى يعد موجوداً فى هذه الرسالة أكثر من رسائل أخرى له فيها الأثر الأرسطى .

وكل ما نريد قوله هو أن المعانى والرموز الصوفية موجودة فى ثنايا هذه الرسالة ، وإن كان من الصعب تأويل كل الرسالة تأويلا صوفيًّا[١] .

---

(١) نشرها مهرن mehren مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ٣٢ إلى ص ٤٨ وراجع تعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة . على هذه الرسالة ومقارنتها برسالة الطير للغزالى ، وذلك فى حواشى ترجمته لكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام « لدى بور من ص ٢٢٤ إلى ص ٢٢٨ وراجع أيضاً .

H. Corbin : Histoire de a philosophie Islamique P. 242-293.

١٣ — رسالة فى القدر[١] :

هذه الرسالة لا تخلو هى الأخرى من بعض الدلالات الصوفيه . بل إن هذه الدلالات فى هذه الرسالة تعد أكثر بروزاً مما نجده فى رسائل أخرى له كرسالة العروس ورسالة العشق وغيرها .

والموضوع الرئيسى الذى يبحثه ابن سينا فى هذه الرسالة — كما يدل على ذلك عنوانها — هو موضوع القضاء والقدر .

وإذا كنا قد قلنا بأن ابن سينا يتجه فى هذه الرسالة اتجاهاً صوفياً ، فإن سبب ذلك أنه يسلم بالقضاء والقدر ، ويتجه اتجاهاً جبرياً . وهو الاتجاه الذى نجده عند الزهاد والعباد والمتصوفة . إنهم لا يوافقون على القول بحرية الإرادة عند الإنسان ، قائلين إن كل ما فى الكون من كائنات ، ومن أفعال لهذه الكائنات ، إنما ينسب إلى الله تعالى .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان يتجه فى هذه الرسالة نحو القول بالجبر والتسليم بالقضاء والقدر ، فإن هذا الاتجاه من جانبه يعد مخالفاً لكثير من الآراء التى نجدها فى مجالات فلسفية عديدة بحث فيها ولا نجد فيها هذا الاتجاه .

فدراسته مثلاً للعلاقة بين الأسباب والمسببات ، وقوله بعلل أربع هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية . هذا المجال من الدراسة عنده يعد مجالاً يتجه فيه ابن سينا اتجاهاً عقلانياً إلى حد كبير وذلك غير اتجاهه فى هذه الرسالة وغيرها من رسائل تتسم بالسمة الصوفية .

قلنا إن ابن سينا يؤيد فى هذه الرسالة القول بالجبر إلى حد كبير . ولكن المقدمات التى أدت به إلى هذا القول ، غير المقدمات التى أدت بالأشاعرة إلى الاتجاه اتجاهاً جبرياً برغم قولهم بفكرة الكسب والتى فيما نرى من جانبنا أنها فكرة جبرية .

صحيح أن النتيجة التى وصل إليها ابن سينا تعد مطابقة إلى حد كبير مع النتيجة التى وصل إليها الأشاعرة . ولكن المقدمات عنده تختلف عن المقدمات عند الأشاعرة . إن الحس الصوفى عنده يعد مقدمة أدت به إلى نتيجة تتمثل فى نسبة كل شىء إلى الله تعالى . والحس الجدلى

---

(١) نشرها مهرن mehren مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية من ص ١ إلى ص ٢٥ . وانظر أيضاً تحليل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة لهذه الرسالة ، وذلك فى حواشى ترجمة لكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور من ص ٢١٢ إلى ص ٢٢٤ .

الدينى يعد مقدمة أدت بالأشاعرة إلى القول بالجبر أو هكذا يظنون .

وفى هذه الرسالة نجد شخصيات ثلاثة يدور بينهم الحوار شخصية المتكلم ، وهو متكلم معتزلى لا أشعرى ، نظراً لأنه يقول بالاختيار ويرى أن القدر لا سلطان له إلا على عدد من الأسباب مضبوط . إذ لو كان القدر مصدر أفعالنا ، لما وعدنا الله بالثواب وتوعدنا بالعقاب ، كما أنه يتخذ من العقل مرشداً له وهادياً ؛ ومن هنا فإن هذه الشخصية التى نجدها فى هذه الرسالة تعد كما قلنا شخصية معبرة عن الرأى الاعتزالى فى موضوع القضاء والقدر لا عن الرأى الأشعرى . والشخصية الثانية هى شخصية ابن سينا . أما الشخصية الثالثة فهى شخصية حى بن يقظان ، وابن سينا يعبر عن آرائه من خلال شخصية حى بن يقظان .

ثالثاً : اللذة الباطنة الحسية

« العارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا » .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٤ ص ٧٧٤)

ويتضمن هذا الجزء العناصر والنقاط الآتية :

١ ــ تمهيد .

٢ ــ اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية .

٣ ــ الارتباط بين البعد الفلسفى والبعد الصوفى فى هذا المجال .

٤ ــ نقد فكرة الأفضل والأشرف عند ابن سينا من خلال منظور عقلانى .

ثالثاً — اللذة الباطنة واللذة الحسية :

١ — تمهيد :

اتضح لنا فيما سبق كيف أن بعض مؤلفات ابن سينا تتضمن جذوراً وجوانب صوفية . هذا إذا نظرنا إلى التصوف لا على أنه تجربة روحية عاطفية عاشها صاحبها ، بل على أنه تعبير بصورة من الصور عن جانب وجدانى غير عقلى . بمعنى أن حياة ابن سينا المغرقة فى اللذات الحسية والشهوات . بالإضافة إلى مشاغله السياسية والاجتماعية العديدة[١] ، لم يتيحا له الفرصة لأن يعيش كما ينبغى أن يعيش الزاهد العابد . ولا أن يحيا كما يحيا المتصوف الذى يمر بالأحوال والمقامات .

قد يقال إن ابن سينا قد ارتضى التصوف طريقاً له فى نهاية حياته ، بدليل الجزء الذى كتبه فى الإشارات والتنبيهات ، والذى يعد — كما يذهب كثير من المصنفين لكتبه آخر كتبه .

ولكن هذا القول لا نرتضيه ولا نوافق عليه . طالما أننا نجد بعض الجذور الصوفية فى فلسفته والتى عبر عنها فى كتب أخرى غير كتاب الإشارات والتنبيهات . ومنها كتب متقدمة . وكل ما فى الأمر أن الجزء الذى كتبه فى آخر مؤلفاته يعد — كما سبق أن ذكرنا — أو فى وأدق ما كتبه عن الجانب الصوفى . وإذا كنا قد نبهنا أكثر من مرة إلى أن التصوف عنده ليس كتصوف الكثيرين ممن أقاموا تصوفهم على أسس راسخة من الزهد والعبادة ، فإن هذا يؤكد لنا أن هذا الجزء الذى كتبه فى الإشارات والتنبيهات لا يعنى تحولاً رئيسياً من منهج فلسفى إلى منهج صوفى .

معنى هذا كله أن المشكلة الرئيسية التى يجب أن ندير بحثنا حولها حين دراسة فكر ابن سينا ، وخاصة أننا بصدد الحديث عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية . هى كالآتى : هل كان ابن سينا فى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التى بحثها معبراً عن منهج عقلى فلسفى أم معبراً عن منهج صوفى قلبى وجدانى ؟ متى كان ابن سينا ملتزماً بالمنهج العقلانى ومتى كان متخلياً عن هذا المنهج إلى منهج آخر ؟

قلنا هذا فيما سبق ونكرر على القول به لأنه سيتبين لنا عند ابن سينا نوعاً من التزاوج بين بعد فلسفى وبعد صوفى . قد نجد عنده فكرة فلسفية لها جذورها الصوفية . وقد نجد عنده فكرة

---

(١) راجع فى تفصيلات حياة ابن سينا ،كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣١ — ٣٧ .

صوفية ترتبط من قريب أو من بعيد بالبعد الفلسفى . ومهمتنا الآن الفصل والكشف عن كل فكرة من الأفكار وهل لها بعدها الفلسفى أم كان لها بعدها الصوفى . ومما سيسهل مهمتنا إلى حد ما فى القيام بهذا الفصل والكشف أن خصائص الفكر الفلسفى يختلف عن خصائص الفكر الصوفى :

وإذا كنا نركز دراستنا الآن على كتاب الإشارات والتنبيهات ، فإن سبب ذلك – كما سبق أن أشرنا أكثر من مرة – أنه أوفى ما كتبه فى هذا المجال ، كما يمثل بلورة لكثير من المبادئ والجذور التى سبق أن عبر عن بعضها بصورة متناثرة فى مؤلفات ورسائل أخرى له ، وسبق أن أشرنا إليها (راجع ثانياً من هذا الفصل) .

٢ ــ اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية :

يبدأ ابن سينا بحثه للجانب الصوفى فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ، بالنمط الثامن وموضوعه « البهجة والسعادة » ، فيرى أن العوام قد يرون أن اللذات القوية هى اللذات الحسية ، بحيث تكون ما عداها من لذات ، لذات ضعيفه ، أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة .

ويرد ابن سينا على هذا الزعم ، بأن يبين لهذا الفريق من الناس بأننا قد نترك لذة حسية ، فى سبيل لذة أخرى غير حسية ومن أمثلة ذلك :

١ ــ لاعب الشطرنج مثلاً قد يعرض له نوع من الطعام فيرفضه مفضلاً اللذة التى يجدها فى لعب الشطرنج .

٢ ــ طالب العفة والرئاسة قد يؤثر الحشمة على المنكوح والمطعوم .

٣ ــ الكريم قد يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة ، على لذة التمتع به .

٤ ــ كبير النفس ينظر باستخفاف إلى الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك فى سبيل المحافظة على ماء الوجه . بل إنه قد يهجم على العدو متعرضاً للخطر ، نظراً لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت . فهذه اللذة أفضل عنده من لذة الحياة .

ومن هذه الأمثلة وغيرها ينتهى ابن سينا إلى القول بأن اللذات الباطنة تعد أعلى وأسمى من اللذات الحسية[1].

ونستطيع اعتماداً على شرح الطوسى[2] لهذا الجانب ، وضعه فى صورة قياسية كالآتى :

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٨ ص ٧٤٩ – ٧٥٠ – ٧٥١ . ويقول ابن سينا فى القسم الإلهى من كتاب الشفاء (ص ٤٢٧) : « وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الظفرين ، استخففت بالشهوة ، إذا كنت كريم النفس . والأنفس العامية أيضاً ، فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء قالة . وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هى وأضدادها على المؤثرات الطبيعية ، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية . فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء . فكيف فى الأمور البهية العالية ؟ ألا إن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير . » .

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات ت ط ٨ ف ا ص ٧٥٠ – ٧٥١ .

الفرد قد يؤثر لذة غير حسية على لذة حسية (مقدمة صغرى)

كل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس إليه لأن اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ (مقدمة كبرى) .

∴ اللذة غير الحسية (الباطنة) أعلى من اللذة الحسيه (النتيجة)

ولم يقتصر ابن سينا على إثبات ذلك بالنسبة لكائن الناطق فقط . أى الإنسان ، بل إنه يدلل عليه بالنسبة للحيوانات العجم . فهو يرى مثلاً أن كلاب الصيد قد تؤثر اللذة[1] الوهمية التى تنالها حين تتوقع إكرام صاحبها لها . على لذة الأكل برغم جوعها .

والمرضعة من الحيوانات قد تفضل أولادها على نفسها . بل إنها قد تخاطر للدفاع عن أولادها وحمايتهم أعظم من مخاطرتها للدفاع عن نفسها[2] .

وإذا قال قائل بأننا لو وصلنا إلى حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فإننا لا نجد سعادة لنا ، فإن ابن سينا يرى فى معرض الرد على هذا القول . أن القائل بهذا يجب أن يُبَصَّر ويقال له : يا مسكين ! لعل الحال التى للملائكة وما فوقها ألذ وأبهج من حال الأنعام ، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها[3] .

وبهذا يدلل ابن سينا بعد ضرب أمثلة من أفعال الحيوانات الناطقة وغير الناطقة على أن اللذات الباطنة أعظم من اللذات الحسية الظاهرة .

وإذا كانت هذه اللذات الباطنة لذات غير عقلية ، فكيف الحال إذن فى اللذات العقلية ؟ إن هذه اللذات العقلية أفضل وأعظم من اللذات الأخرى .

يقول ابن سينا فى آخر الفصل الأول من النمط الثامن : إذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما ظنك بالعقلية[4] .

---

(١) يعرف ابن سينا اللذة بأنها إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك . ويعرف الألم بأنه إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر (الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ٣ ص ٧٥٣ — ٧٥٤) .

(٢) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥١ .

(٣) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥٢ .

(٤) المصدر السابق ط ٨ ف ١ ص ٧٥١ .

٣ ـ الارتباط بين البعد الفلسفى والبعد الصوفى فى هذا المجال :

نود الآن الإشارة إلى بعض الأمور التى تنهض دليلاً على ما قلناه من أننا نجد فى تصوف ابن سينا تأثراً بأبعاد فلسفية ، وتأثراً فى أفكاره الفلسفية بأبعاد صوفية . أى ذلك الارتباط بين البعد الفلسفى والبعد الصوفى .

(ا) حين يبرهن ابن سينا على جوهرية النفس الناطقة[1] وخاصة فى دليل الإنسان المعلق فى الفضاء نراه يميز تمييزاً حاسماً قاطعاً بين النفس والجسد ، ويثبت وظائف للنفس لا يستطيع الجسم أن يقوم بها . وهذه التفرقه الحاسمة بين نفس وجسد فى معرض تدليله على جوهرية النفس يذكرنا بتفرقته بين لذات عقلية باطنية ولذات حسية . فإذا كانت النفس أعلى وأسمى من الجسد ، فإنه نتج له القول بأن اللذات الباطنية العقلية أسمى من اللذات الظاهرة الحسية .

(ب) إذا كان تفضيلة للصورة على المادة وللنفس على الجسد نذيراً بما انتهى إليه فى تصوفه ، فإن نظريته فى المعرفة كانت كذلك أيضاً[2] .

إننا لو قارنا بين مختلف كتبه ورسائله فى هذا المجال ، وجدنا آراء متعارضة فى بعض جوانبها وهذه الآراء تتجه نحو تفسير المعرفة تفسيراً حسيًّا عقليًّا تارة وتفسيراً إشراقيًّا تارة أخرى إنه تارة يفسر عمل العقل باعتماده على الحواس ، أى استخلاص الكليات بتجريدها من الجزئيات التى تدركها الحواس . وتارة ينسب إلى العقل الفعال وهو خارج عن القوى العقلية ، إدراك هذه الكليات وتفسير عملها ، بمعنى أن تصور الكلى يكون راجعاً إلى العقل الفعال أكثر من رجوعه إلى قوة التجريد الخاصة بالعقل الإنسانى .

إنه يذهب فى طبيعيات « الشفاء » وفى رسالته فى « أحوال النفس » إلى أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالفعل نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج .

وهو يرى أن هذا العقل تكون نسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . فإذا كانت الشمس تبصر بذاتها بالفعل ، وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً ، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا .

---

(١) راجع تفصيلات هذا الموضوع فى كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٧٢ وما بعدها .

(٢) راجع فى هذا المجال كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق» ص ١٨٣ وما بعدها تحت عنوان « قوى النفس الإنسانية والعقول التى توجد لها » .

بل إنه فى بعض الفصول من القسم الطبيعى من كتاب الإشارات والتنبيهات ، يشبه عمل العقول وخاصة العقل الفعال ، تشبيهات تعد قريبة إلى حد ما من التشبيهات الصوفية ، مشيراً إلى الآية القرآنية : « الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية . يكاد زيتها يضىء . ولو لم تمسسه نار نور على نور . يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس . والله بكل شىء عليم .

دليل هذا قول ابن سينا : ومن قواها — أى النفس الإنسانية — مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل . فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلا هيولانياً وهى المشكاة . ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى : إما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أو بالحدس ، فهى ريت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك ، فتسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار . ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال : أما الكمال فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثله فى الذهن وهى نور على نور . وأما القوة . فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلا مستفاداً . وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولانى أيضاً إلى الملكة ، فهو العقل الفعال ، وهو النار [١] .

ويمكن اعتماداً على رسالة ابن سينا « فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم [٢] وأمثالهم » وعلى شروح نصير الدين الطوسى [٣] على الإشارات والتنبيهات ، توضيح ذلك عن طريق الشكل

---

(١) الإشارات والتنبيهات — القسم الطبيعى — الفصل العاشر من ص ٣٦٣ حتى ص ٣٦٧ .

(٢) ص ١٢٠ وما بعدها .

(٣) يرى نصير الدين الطوسى فى معرض شرحه (ص ٣٦٦ وما بعدها) ، على هده الفكرة ، أن هذه الفكرة لما كانت مطابقة لقول الله تعالى ، وقد قيل فى الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فإن ابن سينا قد فسر مراتب العقل بما تشير إليه الآية القرآنية على النحو التالى :

١ — « المشكاة » شبيهة بـ « العقل الهيولانى » ، لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور — لا على التساوى لاختلاف السطوح والثقب فيها .

٢ — « الزجاجة » شبيهة « بالعقل بالملكة » لأنها شفافة فى نفسها قابلة للنور أتم قبول .

٣ — « الشجرة الزيتونه » شبيهة « بالفكرة » لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

٤ — « الزيت » شبيه « بالحدس » لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة . =

الآتى (انظر شكل رقم ١٤) الذى نجد فيه ما يقابل الكلمة القرآنية (الطابع الصوفى) من مصطلح فلسفى فى نظرية ابن سينا فى المعرفة .

الكلمة القرآنية والمصطلح الفلسفى

(عند ابن سينا)

الكلمة القرآنية	المصطلح الفلسفى
النار	العقل الفعال
المصباح	العقل بالفعل
نور على نور	العقل المستفاد
يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار	القوة القدسية
الزيت	الحدس
الشجرة الزيتونة	الفكرة
الزجاجة	العقل بالملكة
المشكاة	العقل الهيولانى

(شكل رقم ١٤)

= ٥ – والتى « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار » ، شبيه « بالقوة القدسية » لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شىء يخرجها من القوة إلى الفعل .

٦ – « نور على نور» « بالعقل المستفاد » ، فإن الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر

٧ – « المصباح » شبيه « بالعقل بالفعل» لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه

٨ – « النار » « بالعقل الفعال » لأن المصابيح تشتعل منها .

٤ – نقد فكرة الأفضل والأشرف عند ابن سينا فى خلال منظور عقلانى :

نود قبل أن ننتقل من دراستنا لهذا المجال من التصوف السينوى ، إلى البحث فى مجال آخر من مجالات هذا التصوف ، أن نقول فى معرض نقد ابن سينا ، إنه كان يجدر به عدم الفصل بهذه الصورة بين نفس وجسد ، أو بين لذات عقلية باطنية ولذات حسية .

ولكنها فكرة الأفضل والأشرف التى تمسك بها فلاسفة العرب والتى أدت بهم إلى نتائج خاطئة إلى أكبر حد .

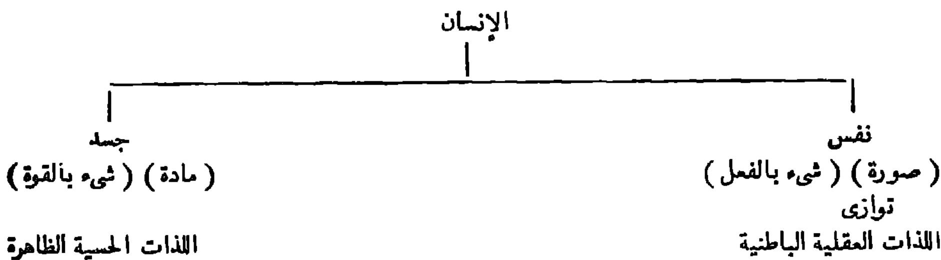
إنهم إذا وجدوا شيئين ا ، ب كانوا يصرون على مفاضلة واحد منهما على الآخر ، بدلا من القول بالتكامل بينهما .

ولكن ما الفائدة التى نجنيها من ضرورة القول بفكرة الأفضل والأشرف والتى تقدم لنا تصوراً كيفياً لا تحديداً كمياً . ما فائدة الاستناد إليها فى مجال المقارنة بين النفس والجسد أو فى مجال اللذات الحسية واللذات العقلية .

إن ابن سينا كان بإمكانه الابتعاد عن هذه التفرقة الحاسمة والتى قد لا تتيح مجالا للالتقاء بين ا (نفس مثلا) ، ب (جسد مثلا) ، والقول بدلا من ذلك بفكرة التكامل والتعاون والاتصال .

ولكنها التفرقة بين الصورة والمادة ، هذه التفرقة هى التى أدت به إلى ما أدت . الصورة أسمى من المادة لأن الصورة تمثل الشىء بالفعل والمادة تمثل الشىء بالقوة . وما هو بالفعل أفضل مما هو بالقوة ، فينتج إذن أن الصورة عنده أفضل من المادة ، وهذه المادة هى التى تتحرك شوقاً نحو الصورة . وإذا كانت النفس توازى الصورة بالنسبة للكائنات الحية ، فلا بد فى رأيه من القول بأفضلية النفس على البدن ، وهذه الأفضلية هى نفسها التى طبقها فى معرض مقارنة بين لذات عقلية باطنة ولذات حسية ظاهرة (راجع شكل رقم ١٥) .

اللذات للعقلية والحسية وارتباطها بالنفس والجسد



(شكل رقم ١٥)

رابعاً — العارفون : مقاماتهم وصفاتهم

« العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ؛ ولأنها نسبة شريفة إليه . لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه . هو الداعي ؛ وفيه المطلوب ، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية ، وهو المطلوب دونه » .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٥ ص ٨١٠ — ٨١٥)

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

١ — تمهيد .

٢ — العارفون المتنزهون وخلوصهم إلى عالم القدس .

٣ — مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتي العشق والشوق .

٤ — الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين .

٥ — التفرقة بين الزاهد والعابد والعارف .

٦ — الصلة بين فعل الزاهد والعابد ، وإثبات النبوة .

٧ — قصد العارف أفضل من قصد غير العارف .

رابعاً ــ العارفون : مقاماتهم وصفاتهم :

(ا) تمهيد :

بينا فيما سبق كيف أن ابن سينا قد ذهب إلى النمط الثامن من كتاب الإشارات والتنبيهات إلى أن اللذات الباطنة والعقلية أفضل من اللذات الحسية الظاهرة مقدماً على ذلك بعض الأدلة سواء من السلوك الإنسانى أو السلوك الحيوانى . كما كشفنا عن مدى الارتباط بين البعد الفلسفى والبعد الصوفى فى هذا المجال من مجالات دراسته للتصوف . وأخيراً اقتصرنا على توجيه النقد إلى فكرة واحدة من الأفكار التى نرى من جانبنا أنها تعد الأساس لتفرقته هذه بين اللذات الباطنة العقلية واللذات الحسية ، وهى فكرة الأفضل والأشرف .

ونريد الآن أن ننتقل من دراستنا لهذا المجال . إلى مجال آخر من المجالات التى بحث فيها ابن سينا ، وهذا المجال يتركز حول دراسة مقامات العارفين وصفاتهم .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد بحث فى النمط التاسع من كتاب الإشارات والتنبيهات فى مقامات العارفين ، محدداً الصفات التى يتصفون بها ، ومبيناً لنا الفروق بين الزاهد والعابد والعارف ، إلا أن حديثه فى هذا المجال لا يبدأ بالنمط التاسع ، بل يبدأ ببعض الفصول الأخيرة من النمط الثامن ، وهى فصول ستة تبدأ من الفصل الرابع عشر وتنتهى بالفصل التاسع عشر .

لهذا نجد أنه من المناسب الإشارة بإيجاز شديد إلى موضوع هذه الفصول ، إذ تعتبر كما ذكرنا مقدمات يبدأ بعدها فى دراسة مقامات العارفين والصفات التى يتصفون بها .

ونستطيع أن نبلور المجالات التى بحث فيها ابن سينا قبل حديثه عن هذه المقامات والصفات ، والتى تعد كما ذكرنا مجموعة من المقدمات ، حول موضوعين هما : ما يحدث للعارفين المتنزهين الة تخلصهم من أدران البدن ، وأيضاً : مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتى العشق والشوق .

٢ ـ العارفون المتنزهون وخلوصهم إلى عالم القدس :

نستطيع القول بأن هذا الموضوع ، والموضوع الذى يليه ، يعتبران حلقة الاتصال بين ما سبق أن بحثه ابن سينا (اللذات العقلية والحسية) ، وبين ما سيبحث فيه بعد ذلك وهو مقامات العارفين وصفاتهم .

فابن سينا يرى أن العارفين المتنزهين[١] ، إذا تخلصوا من أدران البدن ومن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وحصلت لهم اللذة العليا[٢] .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يرى أن هذه اللذة لا تعد مقصورة على حالة ما بعد الموت ، بل إنها قد توجد والنفس فى البدن ، أى والإنسان على قيد الحياة . إذ أن من يستغرقون فى تأمل الجبروت ، ويعرضون عن الشواغل الدنيوية ، يكون نصيبهم من هذه اللذه نصيباً كبيراً لدرجة أنه يشغلهم عن كل شىء .

ولعل هذا سبب قول ابن سينا عنهم ، بأنهم خلصوا إلى عالم القدس . إذ كان هذا القول ــ فيما يرى الطوسى[٣] ــ يعنى أن العارفين كانوا على علم به ، فصاروا بعد الموت ذوى عيان له ، بمعنى أنهم إذا كانوا قد ذهبوا إلى عالم القدس أثناء الحياة ، فإن هذا لا يعد ذهاباً كلياً ، أما بعد الموت فإنه **يعد ذهاباً بالكلية** ، بحيث تحدث لهم اللذة العليا .

وإذا كان ابن سينا ــ كما سبق أن ذكرنا ــ قد دلل على أن اللذات الباطنة أفضل من اللذات الحسية الظاهرة ، فإنه فى هذا المجال ، وهو فى معرض القول بأن العارفين تحدث لهم اللذة حتى قبل الموت ، يدلل على ذلك ، بأن بعض النفوس إذا سمعت ذكراً روحانياً ؛ أصابها الوجد واللذة والفرح .

يقول ابن سينا : والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ، ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، إذا سمعت ذكراً روحانياً ، يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها غاش شائق لا يعرف

---

(١) يرى الطوسى أن ابن سينا يقصد من لفظه « العارف» ، الكامل بحسب القوة النظرية ، ويقصد « بالمتنزه » ، الكامل بحسب القوة العملية ، فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية . (شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات ص ٧٧٤ - ٧٧٥) .

(٢) الإشارات والتنبيهات (القسم الصوفى) ط ٨ ف ١٤ ص ٧٧٤ - ٧٧٥ . وراجع أيضاً كتاب الدكتور إبراهيم بيومى مدكور « فى الفلسفة الإسلامية » ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) شرح الطوسى ص ٧٧٥ .

سببه ، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة ، يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً[١] .

وهكذا يكشف لنا ابن سينا عن اللذة التى تحدث للعارفين المتنزهين فى حالة ذهابهم إلى عالم القدس والسعادة ، سواء كان ذهاباً كلياً (بعد الموت) أو ذهاباً غير كلى (قبل الموت) .

---

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٨ ص ٧٧٦ .

٣ ـ مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتى العشق والشوق :

ذكرنا فيما سبق أن ابن سينا ، قبل بحثه فى مقامات العارفين وصفاتهم ، يدرس موضوعين فى الفصول الستة الأخيرة من النمط الثامن من كتاب الإشارات والتنبيهات .

وإذا كنا قد درسنا الموضوع الأول منهما . فإننا ننتقل الآن إلى دراسة الموضوع الثانى من هذين الموضوعين .

ونود أن نشير إلى أن حديث ابن سينا عن مراتب الجواهر العاقلة[1] يرتبط ارتباطاً رئيسياً بما نجده فى رسالته فى « العشق » والتى لا تخلو ـ كما سبق أن ذكرنا ـ من بعض الدلالات الصوفية يذهب ابن سينا إلى أن الجواهر العقلية مرتبة فى خمس مراتب هى :

١ ـ المرتبة الأولى : مرتبة الله تعالى ، الواجب الأول . يقول ابن سينا : « أجل مبتهج بشىء ، هو الأول ، بذاته ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالا ، الذى هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم ، وهما منبعا الشر[2] .

وإذا كان ابن سينا يرتب هذه الجواهر على أساس فكرتى العشق والشوق ، فإنه يرى أن هذه المرتبة الأولى مرتبة عشق لا شوق . (راجع الشكل التوضيحى رقم ١٦) .

وهو يميز بين العشق والشوق . فالشوق يعد حركة نحو الكمال ، أى نحو الابتهاج . ولما كان الله كاملا ، لا يغيب عنه شىء ، فإنه تعالى منزه عن الشوق . أما العشق فإنه يعد معبراً عن الكمال .

يقول ابن سينا : كل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما . وفاته شىء ما ، وأما العشق فمعنى آخر . والأول عاشق لذاته معشوق لذاته ، عشق من غيره أو لم يعشق[3] .

ونود أن نشير إلى أن هذه اللفظة ، لفظة العشق ، عشق الله لذاته ، أخذها ابن سينا عن الفارابى ، حين كان يتحدث عن صفات واجب الوجود (راجع ثالثاً من الفصل الثانى) .

---

(١) نود أن نشير إلى أن ابن سينا قبل أن يبين لنا ترتيب الجواهر العاقلة ، يتحدث عن الخلود : وعلى أى نحو سيكون . وآراؤه فى هذا المجال لا تخرج عن كتبه ورسائله الأساسية التى درس فيها هذا الموضوع كرسالة الأضحوية فى أمر المعاد (راجع فى ذلك كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٢ وما بعدها) .

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٧٨٢ .

(٣) الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٣ ـ ٧٨٤ . ونود أن نشير إلى أن فكرة الشوق لها بعض الجذور الأرسطية ، فالمادة تشتاق الصورة . والعالم يتحرك شوقاً نحو الله الكامل .

مراتب الجواهر العقلية

(من خلال فكرتى العشق والشوق)

(١) الأول تعالى	————	مرتبة عشق لا شوق
(٢) العقول	————	مرتبة عشق لا شوق
(٣) النفوس الناطقة الفلكية والكاملة الإنسانية		

فى الحياة الدنيا		فى الحياة الأخرى
(عشق وشوق)		(عشق فقط)
(٤) النفوس الناطقة المتوسطة	————	مرتبة عشق وشوق
(٥) النفوس الناطقة الناقصة	————	مرتبة عشق وشوق

(شكل رقم ١٦)

يلاحظ ما يلى :

١ — العشق أسمى من الشوق

٢ — العشق لكل المراتب (المراتب الخمس)

٣ — الشوق لبعض المراتب (المرتبة الثالثة (فى الحياة الدنيا فقط) والمرتبة الرابعة والمرتبة الخامسة)

هذا بالإضافة إلى أنها مستخدمة عند بعض المتصوفة . وهذا ما أشار إليه الطوسى فى شرحه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا [(١)] ، حين قال إن ابن سينا لم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ ، لفظ العشق ، وإن كان غير مستعمل عند الجمهور ، لأنه مستعمل عند الإلهيين من الحكماء[(٢)] ، والمحققين من أهل الذوق .

٢ — المرتبة الثانية : مرتبة العقول .

هذه المرتبة لا تخالطها القوة ، ولذلك فهى مرتبة عشق لا شوق .

يقول ابن سينا عن هذه المرتبة الثانية ، بعد حديثه عن المرتبة الأولى (الله تعالى) : « ويتلوه — أى الله تعالى — المبتهجون به وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية . فليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى التالين من خلص أوليائه القديسين ، شوق[(٣)] .

---

(١) ص ٧٨٤ .

(٢) يرجح أنه يقصد بالإلهيين الحكماء ، الفارابى أساساً كما سبق أن أشرنا .

(٣) الإشارات والتنبيهات — ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٥ .

٣ ـ المرتبة الثالثة : مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة الإنسانية :

هذه المرتبة مرتبة عشق وشوق معاً . أى أنها لا تخلص عن علاقة الشوق الذى يعد أقل مرتبة من العشق . إلا إذا فارقت هذه النفوس الإنسانية الحياة الدنيا إلى الحياة الأخرى .

ففى الحياة الأخرى تكون عاشقة لا مشتاقة . يقول ابن سينا : والنفوس البشرية ، إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم إلا فى الحياة الأخرى[1] .

٤ ــ المرتبة الرابعة :

هذه المرتبة هى مرتبة النفوس الناطقة المتوسطة . وهى مرتبة عشق وشوق .

٥ ــ المرتبة الخامسة :

هذه المرتبة هى مرتبة النفوس الناطقة الناقصة . وهى مرتبة عشق وشوق .

هذا هو ما نجده فى الفصول الأخيرة من النمط الثامن : حديث عن لذات العارفين المتنزهين ، سواء فى هذه الحياة الدنيا التى نحياها ، أو فى الحياة الأخرى . ودراسة لمراتب الجواهر العقلية من خلال فكرته عن العشق والشوق ، وكيف أن العشق يسرى فى كل الموجودات كاملها وناقصها ، الموجود منها بالفعل من كل وجه ، والموجود منها بحيث تخالطه القوة . أما الشوق فلا نستطيع أن نقول بوجوده إلا لبعض هذه المراتب لا كلها . إذ أنه يعبر عن انتقال من قوة إلى فعل ، من نقصان إلى كمال . ولما كنا لا نجد ذلك فى المرتبة الأولى والمرتبة الثانية ، فإن هذا ما يجعل الشوق مقصوراً على مراتب معينة دون أخرى ، وهى المراتب الثلاث الباقية .

ونود قبل أن ننتقل إلى دراسة مقامات العارفين وصفاتهم ، نود أن نشير ، على سبيل نقد من جانبنا لابن سينا ، إلى أننا نلاحظ أن أفكاره فى هذا المجال ، وخاصة فكرته عن العشق والشوق ، تعد أقرب إلى أفكار الأديب الفنان ، منها إلى أفكار الفيلسوف المحقق المدقق ، إنه يخلط بين أفكار كمية وتصورات كيفية . إنه يخلع على الوجود ثوباً جميلا براقاً ، ثوباً كيفياً ، ولكنه للأسف الشديد يخلع عنه ثوباً دقيقاً محدداً ، ثوباً كمياً .

الثوب الأول هو ما يسعى إليه الفنان الأديب ، ويهرب منه الفيلسوف ، وخاصة إذا كان

---

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٨ ف ١٨ ص ٧٨٦ .

فيلسوفاً عقلانياً . والثوب الثانى هو ما يهرب منه الأديب الفنان ، ولكن يسعى إليه بكل قوته ، الفيلسوف الذى ينظر إلى العالم نظرة دقيقة محددة الإطار لا مهوشة المعالم .

نقول بهذا ولا مفر من القول به ، ونحن نتحدث اليوم عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية . أما إذا لم نميز بين إطار وإطار ، بين ثوب وثوب ، فسوف نظل فى حالة سبات عميق ، ولن تنتهى حالة السبات ، إلا بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكاً ، ويكون معبراً عن العقل ، ويحمل فى طياته التجديد .

٤ ــ الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين :

إذا كان ابن سينا قد درس موضوعين هما : العارفون المتنزهون وخلوصهم إلى عالم القدس ، ومراتب الجواهر العقلية من خلال فكرتى العشق والشوق ، وكان هذان الموضوعان ــ كما سبق أن أشرنا ــ يمثلان المقدمات لما يدرسه ابن سينا بعد ذلك ، من مقامات للعارفين وصفات لهم ، فإن دراسة لمقامات العارفين وصفاتهم ، يمكننا تقسيمها إلى عناصر عديدة ، عديدة ، أولها يتمثل فى الكشف عن الأمور الظاهرة والأمور الخفية لهؤلاء العارفين .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا يدرس هذا المجال وغيره من مجالات متصلة بمقامات العارفين وصفاتهم ، فى النمط التاسع من أنماط الإشارات والتنبيهات ، وهو يعد من أهم أنماط القسم الصوفى فى هذا الكتاب . إذ نجد فى هذا النمط دراسة للتصوف والصوفية من خلال وجهة نظر ابن سينا ، بمعنى أنه يعرض لنا فى هذا النمط لعلوم الصوفية بصورة تفصيلية دفاعية إلى حد حد كبير .

آن لنا بعد هذا التقديم . أن نذكر الأمور الخفية والظاهرة التى ينسبها ابن سينا للعارفين ، وأيضاً تفرقته بين الزاهد والعابد والعارف ، وغير ذلك من جوانب .

يذهب ابن سينا إلى أن العارفين لهم مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم . « فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس »[1] ، أى أنهم إذا كانوا فى الظاهر مرتدين ملابس البدن ، إلا أن ملابسهم هذه وكأنها خلعت عنهم ، بحيث تجردت نفوسهم الكاملة عن جميع الشوائب المادية وخلصت إلى عالم القدس .

ويبين لنا ابن سينا أن لهؤلاء العارفين أمور خفية وأمور ظاهرة[2] . الأمور الخفية تتمثل فى مشاهداتهم لأشياء تعجز عن إدراكها الأوهام ، ويعجز اللسان عن وصفها . وابتهاجاتهم بهذه الأشياء التى لا تراها عين ولا تسمعها أذن . وقد يكون هذا هو المراد من قوله تعالى : فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » .

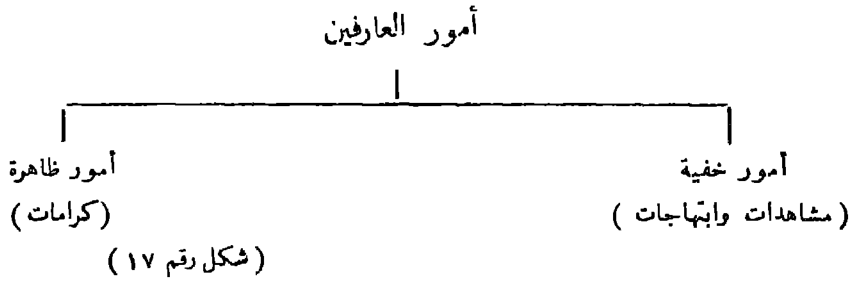
هذا عن الأمور الخفية ، أما الأمور الظاهرة ، فتتمثل فى أقوالهم وأفعالهم ، ومنها الكرامات .

---

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ١ ص ٧٨٩ د

(٢) يشير ابن سينا فى آخر الفصل الأول من النمط التاسع وهو بصدد القول بالأمور الخفية والأمور الظاهرة بالنسبة للصوفية (راجع « ثانياً » من هذا الفصل) .

وهذه الأمور يستنكرها البعض ، وينظر إليها بإكبار وتعظيم من يعرفها ويقف عليها (راجع الشكل التوضيحى رقم ١٧) .



(شكل رقم ١٧)

٥ ــ التفرقة بين الزاهد والعابد والعارف :

إذا كان ابن سينا قد أشار مجرد إشارة إلى الأمور الظاهرة والأمور الخفية بالنسبة للعارفين . فإن سبب ذلك أنه سيحدثنا بالتفصيل عن هذه الأمور فى النمط العاشر والأخير من أنماط الإشارات والتنبيهات وموضوعه « أسرار الآيات » .

وهو فى هذا المجال من مجال دراسته للتصوف ، يفرق لنا بين الزاهد والعابد والعارف ، نظراً لأن هذه الأحوال (الزهد والعبادة والمعرفة) قد توجد فى الأفراد كل على حدة ، وقد توجد مجتمعة فى فرد واحد .

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها [١] : أى يمثل حال الإعراض عن كل شىء ما عدا الحق تعالى ، وخاصة الإعراض عن الأشياء التى تشغله عن زهده .

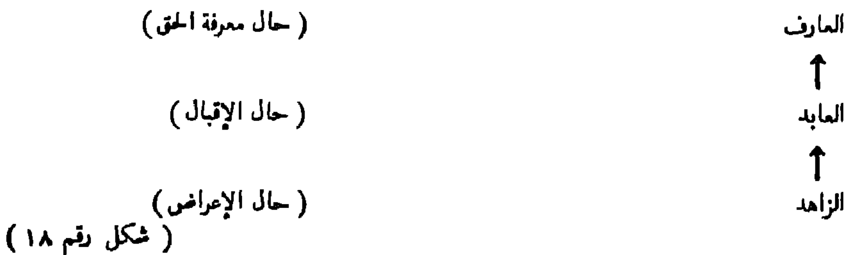
أما العابد ، فهو الذى يواظب على فعل العبادات مثل الصلاة والصيام وغيرهما[٢] .

ونود أن نشير إلى أن الزاهد يمثل حال الإعراض ، والعابد يمثل حال الإقبال . بمعنى أن طالب الحق يلزم له فى البداية الإعراض ، أى الإعراض عن الأمور الدينوية التى تشغله عن الله تعالى . ثم يجىء بعد ذلك حال الإقبال ، وهو موقف العابد الذى يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الله تعالى .

هذا عن حال الإعراض (الزهد) ، وحال الإقبال (العبادة) . فإذا وجد العابد ، الحق ، فإن أول درجات وجدانه هى المعرفة ، وهذا ما يعنيه يعنيه ابن سيناء بالعارف .

يقول ابن سينا : إن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق فى سره[٣] (راجع الشكل رقم ١٨) .

أحوال طلاب الحق



(شكل رقم ١٨)

---

(١) الإشارات والتنبيهات ت ف ٢ ص ٧٩٩ .

(٢) المصدر السابق ط ٩ ف ٢ ص ٨٠٠ .

(٣) المصدر السابق ط ٩ ف ٢ ص ٨٠٠ .

وإذا كان ابن سينا قد أشار إلى أن هذه الأحوال الثلاثة (الزهد والعبادة والمعرفة) قد يتركب بعضها من بعض . بمعنى أننا قد نجد زاهداً ، وقد نجد زاهداً عابداً ، وقد نجد زاهداً عابداً عارفاً . فإنه كان من الضرورى له أن يبين لنا الفرق بين الزهد والعبادة عند غير العارف ، والزهد والعبادة عند العارف .

فالزهد والعبادة عند غير العارف يعدان نوعاً من المعاملة . إنه فى حالة الزهد . كمن يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وفى حالة العبادة كمن يعمل فى الحياة الدنيا . نظير أجرة يأخذها فى الحياة الأخرى ، وتتمثل هده الأجرة فى الثواب[1] .

أما بالنسبة للعارف ، فإن الزهد عنده يعد تنزهاً عما يشغل نفسه عن الحق وتكبراً على كل شىء غير الحق . والعبادة عنده تعد رياضة لإرادته بحيث يبعدها عن الحياة الدنيا ويوجهها إلى جناب الحق[2] . (راجع الشكل رقم ١٩) .

موقف غير العارف والعارف من الزهد والعبادة

	غير العارف	العارف
الزهد	شراء متاع الدنيا بمتاع الآخرة	التنزه عما يشغله عن الحق
العبادة	العمل فى الدنيا لأجل الأجر والثواب فى الآخرة	رياضة لقوى نفسه وإرادته حتى يصل إلى معرفة الحق

(شكل رقم ١٩)

---

(١) المصدر السابق ط ٩ ف ٣ ص ٨٠١ .

(٢) المصدر السابق ط ف ٣ ص ٨٠١ — ٨٠٢ .

٦ ــ الصلة بين فعل الزاهد والعابد وإثبات النبوة :

إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الزهد والعبادة يقوم بهما ــ كما سبق أن ذكرنا ــ غير العارف ، لاكتساب الأجر والثواب فى الآخرة ، كان لا بد لابن سينا من إثبات النبوة والشريعة حتى يوجد تبريراً لترك الشيء العاجل (الحياة الدنيا) فى سبيل شيء آجل (الحياة الأخرى) .

فهو فى رسالته « فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم » وأمثالهم ، يبين لنا كيف أن كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، ولما كان النبي أفضل من غيره ، فإذن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التى يفضلها .

كما يصل ابن سينا إلى معنى « الفاضل » عن طريق مجموعة من التقسيمات لفكرته فى تفاضل الأسباب (راجع الشكل التوضيحى رقم ٢٠) .

ويأخذ ابن سينا فى الدفاع عن فكرته هذه ، فيرى أن الإنسان لا يمكن أن يستقل بمفرده فى أمور معاشه لأنه يحتاج إلى الغذاء والملبس والمسكن والسلاح سواء لنفسه أو لأولاده . وهذه أشياء لا يقوم بها صانع واحد ، بل جماعة يتعاونون ويتشاركون فى فعلها ، ويعطى الواحد منهم عمله للآخر على سبيل التبادل . فإذن الإنسان محتاج إلى غيره . وهذا معنى القول بأن الإنسان مدنى بطبعه .

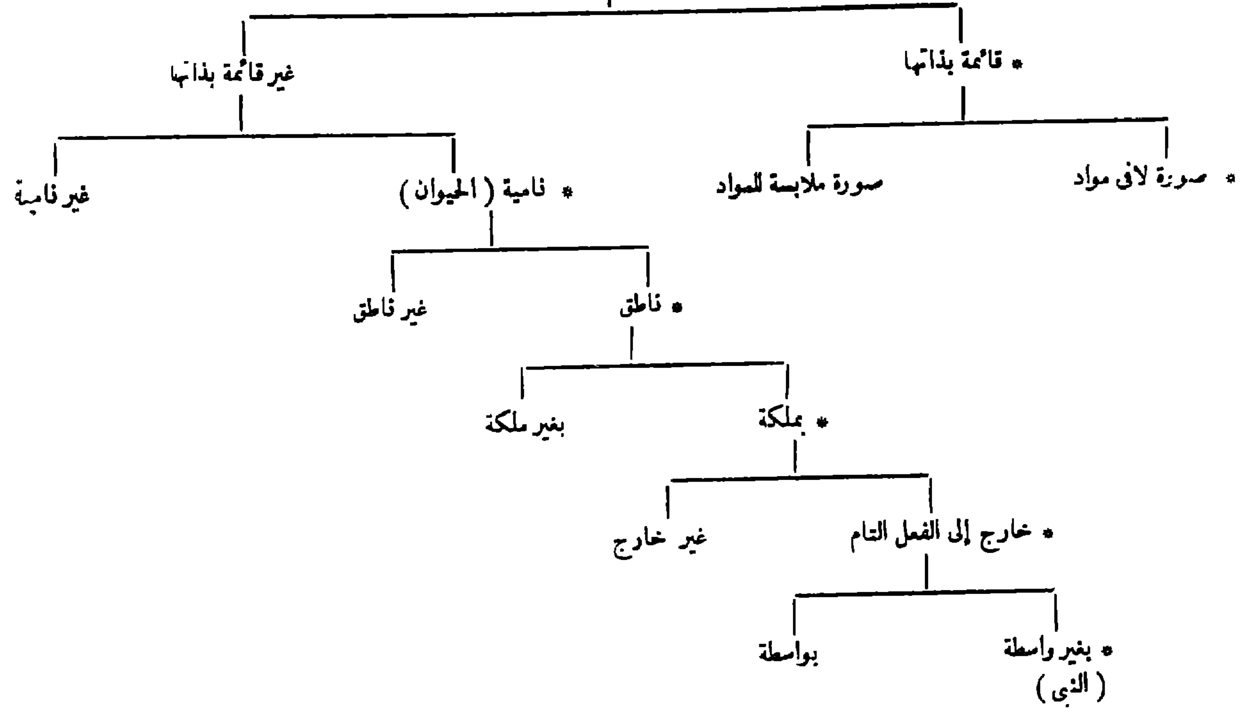
وإذا كان اجتماع الناس على التعاون يتطلب المعاملة والعدل ، منعاً للغضب والظلم ، فلا بد من وجود شريعة تنظم هذه الجوانب . والشريعة لا بد لها من واضع أو شارع .

ولكن منعاً للتنازع بين الناس فى وضع الشرع ، فلا بد من امتياز الشارع بميزة معينة ، حتى يطيعه بقية الناس .

هذه الميزة تتمثل فى المعجزات سواء كانت قولا أو فعلا . فإذن لا بد من وجود نبى ذو معجزة .

وإذا كان العوام وضعفاء العقول قد يقدمون على مخالفة الشر ، كان لا بد من وجود الثواب للمحسن والعقاب للمسيء جزاء من عند الله . ولكى يثبت معرفة الثواب والعقاب فى أذهان الناس . فلا بد من وجود عبادات تعد تذكاراً مقروناً بالتكرار كالصلاة مثلا .

من هنا كانت دعوة النبي إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير ، وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبل الله تعالى ، وإلى الاعتراف بالوعد والوعيد فى الآخرة ، وإلى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق وجلاله . وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس فى معاملاتهم حتى تستمر الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع الإنسانى .



(شكل رقم ٢٠)

(رمزنا لكلمة أفضل بدائرة)

إذا كان هذا يعد نفعاً عظيماً دنيويًّا (النفع العاجل) ، فإن العناية الإلهية قد شاءت أن تضيف إليه أجراً جزيلا أخرويًّا (النفع الآجل) .

ومن هنا نفهم السبب فى زهد غير العارف وعبادة غير العارف. إنهما زهد وعبادة يتمثلان فى التضحية بمتاع الدنيا لأجل متاع الآخرة .

أما بالنسبة للعارفين ، فإننا نجد أنه قد أضيف إليهم بجانب النفع العاجل والأجر العاجل كما لا حقيقيًّا بالنسبة لهم . ويتمثل هذا الكمال — كما سبق أن ذكرنا — فى اطلاعهم على نور الحق وفى ابتهاجهم بهجة لا مثيل لها .

يقول ابن سينا مبرراً وجود الشرع . ومبيناً ضرورته بالنسبة للعارف وغير العارف : « لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة[1] ومعارضة[2] تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير . وكان مما يتعسر إن أمكن وجوب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع ، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة . لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند ربه القدير الخبير . فوجب معرفة : المجازى والشارع . ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة . ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير . حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع . ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا ، الأجر الجزيل فى الأخرى . ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره[3] .

---

(١) المعاوضة : أن يعطى كل واحد صاحبه فى عمله بإزاء ما يأخذه منه ، فى عمله (الطوسى : شرح الإشارات ص ٨٠٣) .

(٢) المعارضة : أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر (الطوسى : شرح الإشارات ص ٨٠٣).

(٣) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٤ ص ٨٠٢ وما بعدها .

٧ ــ قصد العارف أفضل من قصد غير العارف :

إذا كان ابن سينا يعلى من درجة العارف على درجة غير العارف ، فإن السبب فى ذلك أننا نجد فرقاً وفرقاً كبيراً بين من يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وهذا هو قصد غير العارف ، ومن يكون قصده وجه الله فحسب (العارف) .

ولعل رغبة ابن سينا فى تأكيد هذا المعنى هى التى أدت به إلى عقد الفصل الخامس والفصل السادس من النمط التاسع ، ليتحدث فيهما عن غرض العارف فيما يقصده ، وذلك قبل أن يكشف لنا عن درجات حركات العارفين .

فالعارف يريد الله تعالى . الحق الأول ، لا لشىء غيره ، وتعبده له وحده ، لأنه يستحق العبادة ، لا لرغبة أو رهبة .

وهذا القصد يختلف عن قصد غير العارف الذى يجعل الله تعالى واسطة فى تحصيل شىء آخر كالرغبة فى الثواب أو الرهبة من العقاب . إن هذا القصد الأخير يصدر عن فرد لم يطعم لذة البهجة ، ولذلك نراه يعبد الله تعالى ويطيعه . حتى يبعث فى الآخرة لمطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى على حد تعبير ابن سينا .

إن مثل غير العارف إلى العارف ، مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين . إن الصبيان . حينما غفلوا عن الطيبات التى يحرص عليها البالغون : واقتصروا على طيبات اللعب ، أصبحوا يتعجبون من المحنكين ، أهل الجد[1] .

هذا بالإضافة إلى أن زهد غير العارف يعد زهداً عن كره ، صحيح أنه فى صورة الزهاد . إلا أنه أحرص الخلق بالطبع ، على اللذات الحسية . إذ أن التارك لشىء ما من أجل إضعاف هذا الشىء ، هو أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا إذا كان قد بذل جهده فى التمييز بين درجات الزهاد والعباد من جهة ، ودرجات العارفين من جهة أخرى . فإن هذا كان نابعاً أساساً من قوله بالمعاد الروحانى لا المعاد الجسمانى .

نوضح ذلك بالقول بأن إذا كان يقول بالمعاد النفسانى لا الجسمانى ، فإن سبب ذلك اعتقاده بأن الحكماء الإلهيين رغبتهم فى إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية. إن هذه السعادة الروحية لا تعادلها لذة أخرى بأية حال من الأحوال[2] .

---

(١) الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ٦ ص ٨١٦ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ١١٦ — ١١٧ ، وراجع أيضاً ، كتابنا مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٦ وما بعدها .

خامساً : درجات حركات العارفين

(تعبيرها عن وجد لا عن عقل)

« العرفان مبتدئ من : تفريق ونفض وترك ورفض . ممعن فى جمع . هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ، ثم وقوف .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ٩ ف ١٩ ص ٨٣٨ – ٨٤٠)

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

١ – الإرادة :

٢ – الرياضة :

٣ – الأوقات .

٤ – الوصول التام .

٥ – نقد موقفه بنظرة عقلية .

خامساً : درجات حركات العارفين (تعبيرها عن وجد لا عن عقل) :

١ ــ الإرادة :

تبين لنا حتى الآن كيف يميز ابن‌سينا بين زهد وعبادة غير العارف وزهد وعبادة العارف . وكيف وصل من ذلك إلى رفع مرتبة العارف على مرتبة غير العارف . وهذا الرفع من جانبه إنما يستند ــ فيما يبدو لنا ــ إلى آراء له فى موضوعات فلسفية شتى .

إنه يعلى من شأن الصورة على المادة . إنه يرفع مرتبة النفس على مرتبة الجسم . إنه يعلى من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية . إنه يفضل المعاد الروحانى على المعاد الجسمانى ، بل لا يعترف إلا بالمعاد الروحانى فقط . إنه أيضاً ــ كما سبق أن بينا ــ يعلى من شأن اللذات الباطنة واللذات العقلية على اللذات الحسية الظاهرة الجسدية .

وإذا انتهى ابن سينا إلى تأكيد القول بأن العارف أعلى من غير العارف ، يكون حديثه قد انتهى أو كاد عن الزهد والعبادة عند غير العارف ، أما بالنسبة للعارف فسيظل حديث ابن سينا عنه مستمراً بلا انقطاع حتى آخر كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

وهذا يتضح تماماً إذا اعتبرنا كتاب الإشارات والتنبيهات عمدة كتبه فى هذا المجال ، مجال التصوف . إنه فى الفصول الثلاثة والعشرين من النمط التاسع ، أى ابتداء من الفصل الخامس حتى الفصل السابع والعشرين ، وكذلك النمط العاشر بأكمله والذى يتضمن ــ كما سبق أن ذكرنا ــ ثنتا وثلاثين فصلا ، يبحث فى أمور خاصة بالعارف ، لأن يهتم بالعارف أكثر من اهتمامه بغير العارف . ولعل سبب ذلك أن لتصوفه جذوراً فلسفية لا جذوراً سنية .

وابن سينا قبل أن يبين لنا أخلاق العارفين ، يعقد عدة فصول فى النمط التاسع يتحدث فيها عن درجات حركات العارفين . وسنشير الآن إلى هذا الموضوع إشارة موجزة ، من خلال عدة عناصر تتمثل فى الإرادة ، والرياضة ، والأوقات ، والوصول التام ، وذلك قبل أن ننتقل إلى الحديث عن أخلاق العارفين .

يذهب ابن سينا إلى أن أول درجات حركات العارفين ما يسمونه بالإرادة . ومبدأ هذه الإرادة تصور الكمال الخاص بالله تعالى والتصديق بوجوده تصديقاً جازماً دون اعتراض ، سواء كان هذا التصديق عن طريق القياس البرهانى أو كان عن طريق قبول ما يقوله الأئمة الهادين إلى الله تعالى[1] .

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٧ ص ٨١٨ وما بعدها ، وأيضاً : شرح نصير الدين الطوسى على الإشارات ص ٨١٩ .

وهذه الإرادة تعد نتيجة مترتبة على الإيمان اليقين بوجود الله ، والغاية منها التحرك إلى عالم القدس بغية الاتصال . وهذه الدرجة ، درجة الإرادة ، هى درجة المريد .

يقول ابن سينا فى كتابه الإشارات والتنبيهات ، معبراً عن هذه الدرجة التى تعد كما قلنا أول درجات العارفين (درجة المريد) : « أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم بالإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى أو الساكن النفسى إلى العقد الإيمانى ، من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سيره إلى القدس لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه ، فهو مريد(١) .

هذا عن الإرادة التى تعد أول درجات المريدين . ونكتفى بما ذكرناه عنها الآن ، لأننا سنعود إليها حين نقد موقف ابن سينا فى هذا المجال ، حين ذهب إلى أن الإرادة تترتب على الإيمان بوجود الله سواء كان عن طريق البرهان أو كان عن طريق الإقناع والخطابة .

---

(١) ط ٩ ف ٧ ص ٨١٨ — ٨١٩ — ٨٢٠ .

٢ ــ الرياضة :

قلنا إن أول درجات العارفين كما يذهب ابن سينا ، هى الإرادة ، وهى درجة المريد . والمريد يحتاج إلى الرياضة[١] ، وهذه رياضة العارفين .

والرياضة الخاصة بالعارفين تعد ـــ فيما يرى الطوسى فى معرض شرحه على الإشارات والتنبيهات[٢] ـــ أدق أصناف[٣] الرياضيات السمعية ، لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير ، وكل ما سواه شاغل عنه .

وإذا كانت رياضيات العارفين تتمثل فى منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ، ليصير الإقبال عليه والإنقطاع دونه ملكة لها ، فإن للرياضة أغراض

---

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢٠ .

(٢) ص ٨٢٣ .

(٣) يحلل الطوسى ماهية الرياضة وأنواعها فى شرحه على الإشارات والتنبيهات (ص ٨٢١ وما بعدها) ، فيقول :

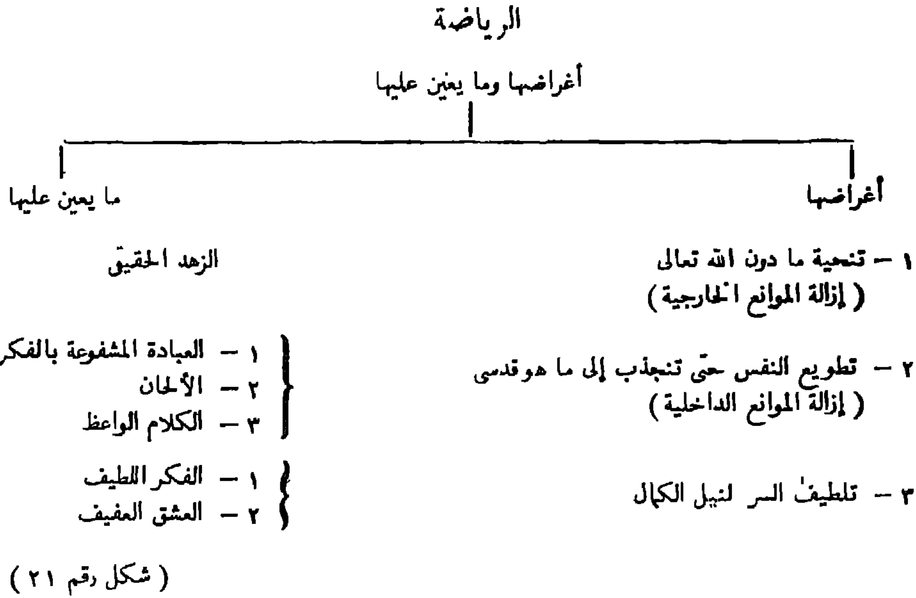
رياضة البهائم : منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته . والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الإدراكات والأفاعيل الحيوانية فى الإنسان ، إذا لم يكن لها ، إلى طاعة القوة العاقلة ملكة ، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة . تدعوها شهوتها تارة ، وغضبها تارة ، اللتان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة ، وبسبب ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة ، تارة إلى ملائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بسبب تلك الدواعى . وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها . فتكون هى أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ . والعقلية مؤتمرة عن كره ومضطربة . أما إذا راضتها القوة العاقلة ، بمنعها عن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب ، وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملى ، إلى أن تصير متمرنة على طاعة ، متأدبة فى خدمته ، تأتمر بأمرها وتنتهى بنهيها ، كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ ، وباقى القوى بأسرها مؤتمرة مستسلمة لها . وبين الحالتين حالات مختلفة ، بحسب استيلاء إحداها على الأخرى ، تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة .

وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الإلهى .

فإذن رياضة النفس ، نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاها .

ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة ، كانت الرياضيات مختلفة : منها الرياضيات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية ، ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية .

ثلاثة ، كما يوجد ما يعين على الوصول إلى واحد واحد من هذه الأغراض ، كما سنوضح ذلك فيما يلي (راجع الشكل رقم ٢١) .



(شكل رقم ٢١)

١ – الغرض الأول :

تنحية كل شيء ما عدا الله تعالى عن طريق العارف . وواضح أن هذا الغرض يسعى إلى إزالة الموانع الخارجية .

وإذا كنا قد قلنا بأن لكل غرض أشياء تعين على تحقيقه ، فإن ما يعين على تحقيق الغرض الأول ، الزهد زهداً حقيقياً[1] .

٢ – الغرض الثانى :

تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة ، حتى تتجه قوى التخيل والوهم إلى ما هو أعلى (الأمر القدسى) وتنصرف عن ما هو أدنى (الأمور الحسية) .

وإذا كان الغرض الأول – كما سبق أن ذكرنا – يسعى إلى إزالة الموانع الخارجية ، فإن هذا الغرض الثانى يتجه إلى القضاء على الموانع الداخلية ، أى تلك الدواعى الحيوانية .

---

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢١ ، وأيضاً : شرح الطوسى على الإشارات ص ٨٢١ وما بعدها .

وهذا الغرض – كما هو الحال فى الغرض الأول – له أشياء تعينه على الوجود ، وتتمثل فيما يلى :

(ا) العبادة التى تقترن بالفكر ، أى عبادة العارفين . والفائدة من اقترانها بالفكر ، أنها تجعل بدن العابد كله متابعاً للنفس ، وإذا كانت نفس العارف متوجهة إلى الله ، فإنه بناء على ذلك ، يكون الإنسان ، بدنه ونفسه ، وبكليته متوجهاً ومقبلا على الحق تعالى ، وإذا لم يتحقق ذلك كله ، ستكون العبادة سبباً للشقاء لا السعادة ، كما يقول تعالى : « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون » .

معنى هذا أن العبادة الخاصة بالعارفين – كما سبق أن أشرنا – تعد نوعاً من أنواع الرياضة لهمم العبد العارف وقوى نفسه حتى تبعد عن جانب الغرور وتتجه إلى جانب الحق .

ولعلنا نلاحظ أن أقوال ابن سينا عن العبادة الخاصة بالعارفين، ترتبط بما يذكره فى رسالته عن ماهية الصلاة ، حين يميز بين المعنى الظاهرى للصلاة والمعنى الحقيقى للصلاة ، وهذا المعنى الحقيقى هو الخاص بالعارفين (راجع ثانياً من القسم الثانى من هذا الفصل) .

(ب) الألحان : إذ أن النفس الناطقة تقبل عليها إعجاباً بالتأليفات المتسقة والنسب المتسجمة التى تقع فى الصوت.

(حـ) نفس الكلام الواعظ : أى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس .

وهذا الكلام ينبه النفس بحيث يجعلها غالبة على القوى الحيوانية ، وخاصة إذا اقترن بأمور أربعة .

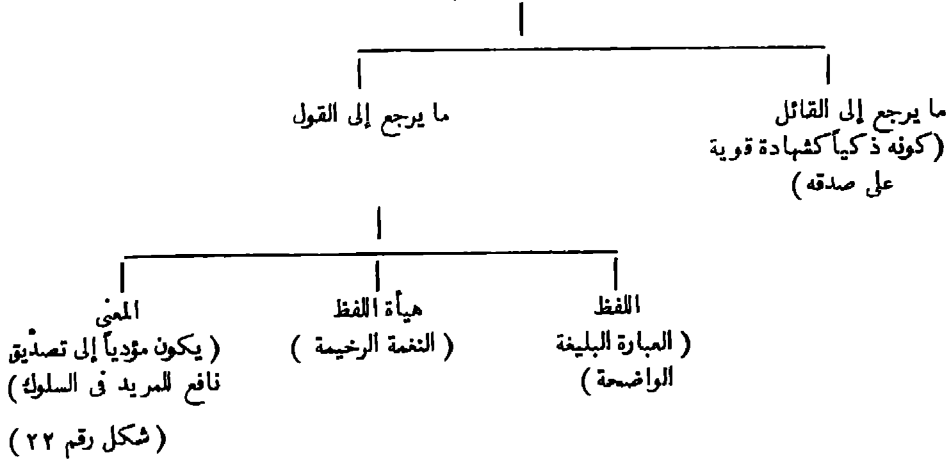
واحد منها يعود إلى القائل ، ككونه ذكياً ، إذ أن ذلك يعد شهادة تؤكد صدقة ، كما أن وعظ من لا يتعظ لا ينجح ، لأن فعله يكذب قوله .

أما الأمور الثلاثة الباقية فتعود إلى القول . واحد يعود إلى اللفظ ، إذ يجب أن يكون اللفظ بعبارة بليغة واضحة على قدر المعنى . وواحد يعود إلى هيأة اللفظ ، أى يجب أن يكون بلغة رخيمة . وواحد يعود إلى المعنى ، أى يكون مؤدياً إلى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة (راجع الشكل رقم ٢٢) .

٣ – الغرض الثالث :

تلطيف السر لنيل الكمال :

إذا كان الغرض الأول كما ذكرنا يؤدى إلى إزالة الموانع الخارجية ، والغرض الثانى يؤدى إلى



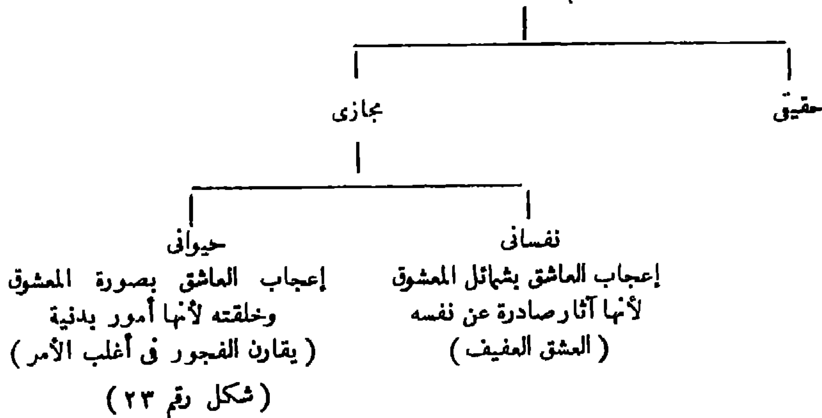
(شكل رقم ٢٢)

إزالة الموانع الداخلية ، فإن هذا الغرض الثالث ، عبارة عن تهيئة السر حتى ينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة .

وإذا كان لكل من الغرض الأول والغرض الثانى ، أشياء تعين عليهما ، فإن مما يعين على الغرض الثالث ما يلى :

(ا) الفكر اللطيف : وهو يعنى أن يكون معتدلا فى الكيف والكم وفى أوقات لا تكون فيها الأمور البدنية شاغلة للنفس عن الإدراك العقلى .

(ب) العشق العفيف[1] . (راجع الشكل رقم ٢٣) .



(شكل رقم ٢٣)

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٨ ص ٨٢٠ وما بعدها ، وأيضاً : شرح الطوسى على الإشارات ص ٨٢٣ وما بعدها .

٣ ــ الأوقات :

هذا عن الرياضة بأغراضها الثلاثة ، وما يعين على تحقيق غرض منها . وهى كما قلنا يحتاج إليها المريد .

وإذا بلغت الرياضة حداً ما ، اعترضت العارف خلسات ، كأنها البروق تلمع ، ثم تخمد عنه ، وهذا مايسمونه بالأوقات[١] .

وكل وقت يكتنفه وجدان ليسا من نوع واحد ، أى لا يتساويان . إذ الوجد الأول يعد حزناً لاستبطاء الوقت ، والثانى يعد أسفاً على فوات الوقت .

يقول ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات بعد تحليله لإرادة العارف ، والتى تعد أول درجة من درجات العارفين ، وما يحتاج إليه الإرادة من رياضة : « ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ؛ عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض ، ثم تخمد عنه ، وهو المسمى عندهم أوقاتاً وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى ، إذا أمعن فى الارتياض »[٢] .

وهكذا تؤدى الأوقات بما يكتنفها من الوجد إلى هذه الحالة ، وما زال العارف يتوغل فى هذه الأحوال والمقامات حتى يصير الاتصال بجناب القدس ملكة له ، وبحيث أنه قد يحصل فى غير حالة الارتياض[٣] .

---

(١) يرى نصير الدين الطوسى أن الصوفية قد لاحظوا فى تسميتها بالوقت ، قول النبى (ص) : « لى مع الله وقت لا يستغنى عنه ملك مقرب ولا نبى مرسل » .

(٢) ط ٩ ف ٩ ٨٢٨ .

(٣) ط ٩ ف ١٠ ص ٨٢٩ .

٤ — الوصول التام :

هذا عن الأوقات ، أما إذا تمت الرياضة الروحية للعارف . واستغنى عنها نظراً لأنه وصل إلى مطلوبه ومبتغاه ، وهو الاتصال بالحق دائماً ؛ فإنه يترتب على ذلك أن يصير سره الخالى عن كل شىء ما عدا الحق ، كمرآة مجلوة بالرياضة . محاذياً بها شطر الحق بالإرادة ، وتفيض عليه اللذات الحقيقية . وبعد أن كان فى مقام التردد بين الحق من جهة ، وذاته من جهة أخرى ، يصبح متوجهاً بكليته إلى الحق . وإذا كان يلاحظ النفس ، فإنه يلحظها مجازاً أو عرضاً ، لا حقيقة ، لأنه مستغرق فى الحق . ثم يغيب عن نفسه بحيث لا يلحظ إلا جناب القدس فحسب . وهذه تعد آخر درجة من درجات السلوك إلى الحق ، أى درجة الوصول التام .

يقول ابن سينا فى كتابه الإشارات والتنبيهات : « . . . فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، وكان بعد متردداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس . وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها ، وهناك يحق الوصول [1] » .

وإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن هذه الدرجة ، درجة الوصول التام ، تعد آخر درجات السلوك إلى الحق ، فإنه قد نبه على نقصان جميع الدرجات التى دونها بالقياس إلى هذه الدرجة ، بحيث إن الخلاص من هذا النقصان فى جميع الدرجات إنما يكون بالوصول . وهذا معنى قول ابن سينا : « إن الإقبال بالكلية على الحق خلاص » [2] .

---

(١) ط ٩ ف ١٦ ، ١٧ ص ٨٣٣ — ٨٣٤ — ٨٣٥ .

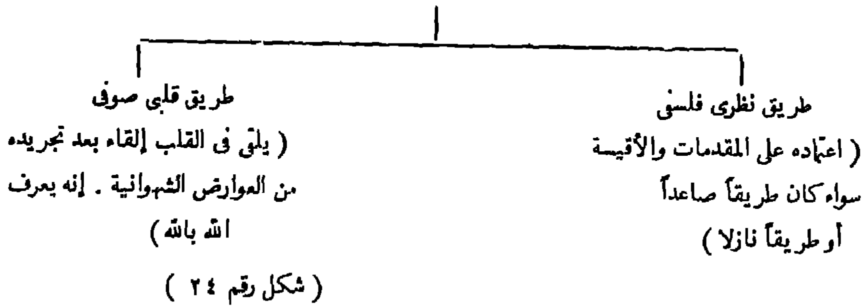
(٢) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ١٨ ص ٨٣٧ .

٥ ـ نقد موقفه بنظرة عقلية :

نود أن نشير فى مجال نقدنا لابن سينا فيما يختص بدراسته لدرجات حركات العارفين إلى أمرين :

١ ـ إذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الإرادة تترتب على الإيمان بوجود الله ، سواء عن طريق القياس البرهانى ، أو عن الطريق الخطابى الإقناعى (الدينى) ، فإن هذا يعد خطأ من جانبه .

إذ أن المتصوفة ينقدون البرهان الفلسفى كطريق للاستدلال على وجود الله ، لأنه طريق نظرى . فهم يرون أن العقل عاجز ، والعاجز لا يوصلنا إلى الاعتقاد بوجود الله الكامل . كما أن الفلاسفة ينقدون المسلك العملى القلبى كطريق للاستدلال على وجود الله . (انظر شكل رقم ٢٤) .



(شكل رقم ٢٤)

ونريد الآن أن نقف وقفه قصيرة عند هذا الجانب ، ونحن بصدد التعبير عن ثورة العقل فى مجال الفلسفة العربية .

إن ابن رشد مثلا[١] حين ينقد أدلة من سبقوه على وجود الله ، يقف عند الطريق الصوفى ، ويبين لنا أن طرقهم (الصوفية) لا تعد طرقاً نظرية أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة ، إذ أنهم يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شىء يلقى فى النفس عند تجريدها مما يعترضها من عوارض شهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب .

وهم ـ فيما يقول ابن رشد ـ يستدلون على ذلك بآيات شرعية مثل قوله تعالى : « واتقوا الله

---

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٤٩ ، وأيضاً : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢١١ ـ ٢١٢ .

ويعلمكم الله » ، ومثل قوله تعالى : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » .

بيد أن هذه الطريقة — فيما يذهب ابن رشد فى معرض نقده لها — لو سلمنا بوجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . بمعنى أنها طريقة خاصة بصاحب التجربة الذوقية نفسه دون ما عداه . ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس ، لأدى هذا إلى إبطال الطريق النظرى .

هذا بالإضافة إلى أننا — فيما يذهب ابن رشد — لو تأملنا القرآن ، وجدناه دعاء إلى النظر والاعتبار والتأمل فى جنبات الكون . صحيح أن إماتة الشهوات قد تكون شرطاً فى صحة النظر ، كما نقول إن الصحة قد تعد شرطاً فى هذا المجال ، ولكن ليست إماتة الشهوات هى التى تؤدى إلى المعرفة بذاتها . وإذا كان الشرع قد حث على العمل ، فليس معنى هذا أن الطريق العملى كاف بنفسه كما يظن الصوفية ، بل إنه عامل مساعد فى هذا المجال ، المجال النظرى .

٢ — لو بحثنا عن اتجاه عقلى فى أكثر ما يقوله ابن سينا ، بل فى كل ما يقوله عن درجات حركات العارفين ، من أولها (الإرادة) إلى آخرها (الإقبال بالكلية على الله تعالى) لم نجد عنده هذا الاتجاه . إنه برغم ما بذله من جهد كبير فى التعبير عن هذه الدرجات ، لم يقدم لنا تفسيراً ولا تأويلا ولا تبريراً عقلانياً لهذه الدرجات .

وقد يكون عذره فى ذلك أنه يتحدث عن مجال قلبى وجدانى ، لا يخضع للعقل ومقولاته[١] . ولكننا نود أن نشير إلى أنه كان لزاماً عليه أن يعرض للموقفين معاً .

لقد كان من واجبه حين التعبير عن هذه الدرجات ، وكأنها حقائق موضوعية مقررة ، أن يبين لنا الموقف الآخر أو الوجه الآخر ، إن صح هذا التعبير .

وهذا الوجه الآخر هو بيان موقف العقل من هذه الدرجات ، وهل من الممكن الوصول إليها حقيقة أم لا ؟

---

(١) يقول نصير الدين الطوسى فى شرحه على الإشارات والتنبيهات : إعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة ، لأن العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفهمونها تعليما أو تعلماً . أما التى لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه ، فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ ، فضلا عن أن يعبر عنها بعبارة . وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام ، والموهومات لا تدرك بالخيالات ، والمتخيلات لا تدرك بالحواس ، كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين ، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين ، فالواجب على من يريد ذلك ، أن يجتهد فى الوصول إليه بالعيان دون أن يطلب بالبرهان (ص ٨٤٢ — ٨٤٣) .

ولكنه للأسف الشديد انساق انسياقاً وراء اللغة الوجدانية وابتعد ابتعاداً عن اللغة العقلية . ولم يلتزم بخصائص محددة معينة يلزمنا إياها الموقف الفلسفى .

نقول هذا ولا مناص من القول به ، إذا أردنا التعبير عن ثورة العقل وانتفاضته فى مجال فكرنا الفلسفى العربى .

سادساً — أخلاق العارفين وأحوالهم (صدورها عن جانب عملى لا عن جانب عقلى نظرى) :

« إن هذه الطريقة — طريقة الصوفية — ، وإن سامنا وجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً فى صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً فى ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط فى التعليم ، وإن كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها فى جملتها حثاً ، أعنى على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة فى النظر ، فعلى الوجه الذى قلنا . وهذا بين عند من أنصف ، واعتبر الأمر بنفسه » .

(ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٤٩) .

سادساً — أخلاق العارفين وأحوالهم (صدورها عن جانب عملي لا عن جانب عقلي نظرى) :

عرضنا فى الجزء السالف لدرجات حركات العارفين ، من المبتدى حتى المنتهى . ونقدنا موقف ابن سينا فى هذا المجال سواء من حيث الإطار العام لأفكاره ، وهذا هو ما يهمنا بصفة خاصة ، أو من حيث بعض الأفكار التى نجدها عنده وهو يحدثنا عن هذه الدرجات ، درجة تتلوها درجة .

وقبل أن ننتقل إلى دراسة آخر أنماط كتابه « الإشارات والتنبيهات » وهو النمط العاشر ، والذى يدور كما قلنا حول أسرار الآيات ، نشير إشارات موجزة إلى أخلاق العارفين وأحوالهم ، اعتماداً إلى حد كبير على ما يذكره لنا ابن سينا فى الفصول الأخيرة من النمط التاسع ، والتى تبلغ سبعة فصول ، ابتداء من الفصل الحادى والعشرين حتى الفصل السابع والعشرين .

وهذه هى أهم الصفات الخلقية ، والأحوال ، التى يرى ابن سينا أنها تنطبق على العارفين :

١ — العارف طلق الوجه ، طيب ، كثير التبسم ، يحترم الصغير والكبير ، وينبسط من الشخص الخامل ، تماماً كما ينبسط من الفرد المشهور .

إنه طلق الوجه لأنه فرح بالحق ، وكل شىء فإنما يرى فيه الحق . إنه يسوى بين الناس لأن الجميع عنده سواسية[(١)] .

وهذه الأوصاف تعد أثراً لخلق واحد ، يسميه الصوفية بالرضا . وهذا الخلق لا يجعل صاحبه ينكر شيئاً ، ولا يخاف من هجوم شىء ، ولا يحزن على فوات شىء[(٢)] .

٢— العارف له أحوال لا يحتمل فيها أن يحس بأى شاغل يرد عليه من الخارج ، سواء كان هذا الشاغل ضعيفاً أو قوياً . وهذه الأحوال تعرض له حين يكون فى الأوقات التى يتوجه فيها بقلبه إلى الله تعالى ، إذا ظهر فى هذه الأوقات حجاب قبل أن يصل إلى الله تعالى .

وهذا هو السبب فى سآمته من كل وارد عليه غير الله تعالى ، وفى ملله عن كل ما يشغله عنه

---

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢١ ص ٨٤٣ .

(٢) يقول نصير الدين الطوسى : إلى هذا الخلق — الرضا — أشار أعز من قائل : « ورضوان من الله أكبر » ، ومنه تبين تأويل قولهم : « خازن الجنة ملك إسمه رضوان» (ص ٨٤٤) . وراجع أيضاً فى هذه المعانى ، كتاب اللمع للسراج الطوسى : باب مقام الرضا وصفة أهله ص ٨٠ — ٨١ .

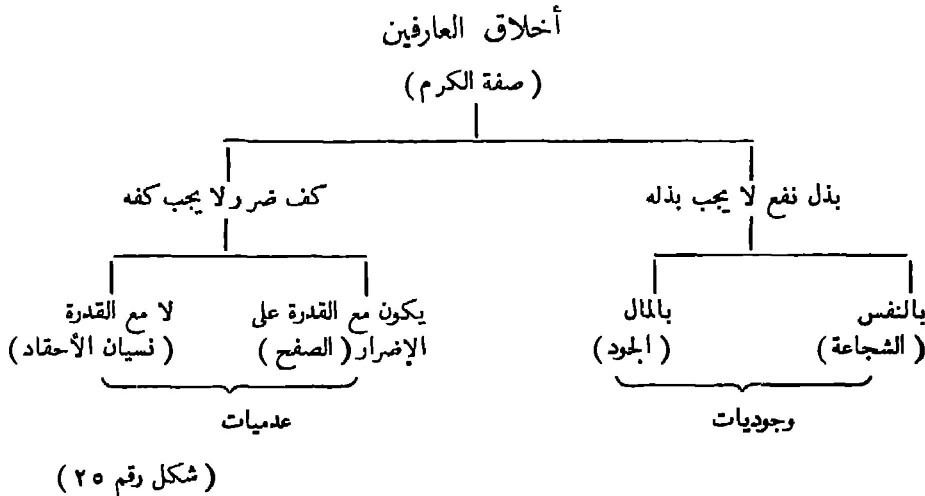
تعالى . أما عند انصراف السآمة والملل ، ووصوله إلى مبتغاه ، فإنه يكون فى ذلك الوقت طلق الوجه طيباً نتيجة لهذه البهجة[١] .

٣ ــ العارف ــ نظراً لأنه مقبل على حاله منصرف عن غيره ــ لا يهتّم بتفحص أحوال الناس ولا معرفة أخبارهم . كما تعترّيه الرحمة حين يشاهد منكراً لأنه يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره . وإذا أمر بالمعروف كان رقيقاً شغوفاً لا عنيفاً معيراً .

يقول ابن سينا معبراً عن هذه المعانى كلها : « العارف لا يعنيه التحسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعترّيه الرحمة . فإنه مستبصر بسر الله فى القدر . وأما إذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ولا بعنف معير »[٢] .

٤ ــ إذا كان العارف لا يخشى الموت ، فهو إذن شجاع . وإذا كان لا يحب الباطل ، فهو جواد . وإذا كانت نفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر ، فهو صفاح للذنوب . وإذا كان يذكر الحق دواماً ، فهو إذن ينسى الأحقاد ، وغافل عنها[٣] .

وهذه الأخلاق التى يتصف بها العارف ترتبط بعضها بالبعض ، كما يشير إلى ذلك شارحه نصير الدين الطوسى ، من خلال تحليله لصفة الكرم . (راجع الشكل رقم ٢٥) .



(شكل رقم ٢٥)

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٢ ص ٨٤٤ ــ ٨٤٥ . وراجع أيضاً : شرح الطوسى على الإشارات ص ٨٤٥ ــ ٨٤٦ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٣ ، ص ٨٤٦ ــ ٨٤٧ . وانظر أيضاً شرح الطوسى على على الإشارات ص ٨٤٧ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٤ ص ٨٤٨ .

٥ — من صفات العارف أنه قد يستوى عنده القشف والترف ، بل ربما آثر الأول . وقد يستوى عنده أيضاً غير المتطيب مع المتطيب ، بل ربما آثر غير المتطيب . وقد يميل إلى الزينة ، ويحب من كل جنس أكرمه . إنه يطلب البهاء فى كل شىء ، لأن البهاء قريب من العناية الأولى ، ولأنه أيضاً مناسب للأمر القدسى [١] .

٦ — صفة أخرى يذكرها ابن سينا للعارف ، وهى أن العارف قد يصيبه الذهول عن هذا العالم وذلك حين اتصاله بعالم القدس ، بحيث يكون غافلا عن كل ما فى هذا العالم ، ويصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو فى هذه الحالة لا يكون آثماً لأنه فى حكم من لا يكلف [٢] .

يقول ابن سينا : والعارف ربما ذهل فيما يضار به إليه ، فغفل عن كل شىء ، فهو فى حكم من لا يكلف . وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف [٣] .

هذه صفات يذكرها ابن سينا مبيناً بها أخلاق العارفين وأحوالهم . وهى — فيما يبدو لنا — تعد أدخل فى المجال الخلقى الوعظى الإرشادى لا المجال الفلسفى .

بالإضافة إلى أنه من النادر ، بل قد يكون من المستحيل ، توفرها مجتمعة فى فرد من الأفراد ، لأن فى بعضها ما يعد بعيداً إلى حد كبير جداً عن الطبيعة البشرية .

ويقينى أن ابن سينا لو كان قد درس طبائع البشر على اختلاف الأزمنة والأمكنة ، لما وصف العارف بهذه الصفات والأحوال ، لأنه أولا وأخيراً فرد من أفراد البشر .

ومهما يكن من أمر ، فإن ما يقوله ابن سينا فى آخر النمط التاسع من أنماط الإشارات ، قد يدلنا على أن الكمال الذى يتحدث عنه ابن سينا لا يحصل بمجرد الاكتساب ، بل يحتاج إلى جوهر مناسب له بالفطرة .

فهو يقول فى آخر فصل من فصول النمط التاسع : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ، ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل . فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه . وكل ميسر لما خلق له .

---

(١) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٥ ص ٨٤٩ — ٨٥٠ .

(٢) شرح الطوسى على الإشارات والتنبيهات ص ٨٥١ — ٨٥٢ .

(٣) الإشارات والتنبيهات ط ٩ ف ٢٧ ص ٨٥١ — ٨٥٢ .

سابعاً : العارفون وغرائب الأفعال

(عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود)

« ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار ، تكاد تأتى بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب . وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً : استسقى للناس فسقوا أو استشفى لهم فشفوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . ودعا لهم ، فصرف عنهم الوباء والسيل والطوفان . أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر . أو مثل ذلك مما لا تؤخذ فى طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً فى أسرار الطبيعة » .

(ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ط ١٠ ف ٢٥ ص ٨٩٢) .

سابعاً — العارفون وغرائب الأفعال (عدم التزامها بمنطق العقل وقوانين الوجود)

١ — تقديم :

قلنا إن النمط العاشر يعد آخر أنماط الإشارات والتنبيهات . ويخصص ابن سينا هذا النمط للبحث فى أسرار الآيات . أى تلك العجائب والغرائب وخوارق العادات التى تنسب للعارفين .

إنه بعد أن حدثنا عن درجات حركات العارفين ، وعن أخلاقهم وأحوالهم ، وهذا ما وجدناه فى النمط التاسع . يحدثنا الآن عن غرائب تصدر عنهم .

والقارئ لهذا النمط وما يتضمنه من نسبة أشياء عجيبة وغريبة إلى العارفين ، ومن دفاع عن أشياء لا يصح بحال من الأحوال أن يتحدث عنها الفيلسوف العقلانى ، أو العالم ، كلمة واحدة . يلاحظ أن ابن سينا يبتعد رويداً رويداً . بل يبتعد فى بعض الأحيان على سبيل القفزة والطفرة . أقول يبتعد عن مجال المعقول إلى مجالات أخرى متناسياً دراساته عن العلل مثلا وبحوثه عن الجوانب العلمية . بل والمجالات الطبية التى درسها فى كتابه « القانون » ، دراسة عميقة يحكمها العقل لا الوجد ، وتسودها التجربة العلمية لا السحر .

قلنا إن ابن سينا يكشف لنا فى هذا النمط عن مجموعة من الأشياء الغريبة وخوارق العادات التى تصدر عن العارفين . وسنبين الآن أبرزها وأهمها .

ونود أن نشير فى البداية إلى أننا نختلف مع ابن سينا اختلافاً يكاد يكون جذرياً فى أكثر ما يذكره وخاصة فى المجالات التى يبتعد فيها عن المنطق والعلم ، يبتعد فيها عن التلازم بين الأسباب ومسبباتها . يبتعد فيها عن تقديم سبب علمى وعقلانى لكل ظاهرة من ظواهر الوجود ، وكل حادثة من حوادث الكون .

حق لابن سينا أن يتكلم ويفيض فى كلامه ما شاءت له الإضافة ، ولكن واجب عليه أن يقدم تفسيراً يتفق وأسباب الوجود والمعرفة . فإذا ابتعد ابن سينا فى بعض المجالات التى يبحث فيها عن هذه التفسيرات العلمية والفلسفية المحددة ، ابتعاداً جزئياً أو ابتعاداً كلياً ، فمن حقنا أن نكشف له عن خطئه تعبيراً من جانبنا عن ثورة العقل .

٢ ـــ غرائب الأفعال :

(ا) يذهب ابن سينا إلى أنه لو بلغك أن أحد العارفين قد أمسك عن قوته ، وبرغم قلة هذا القوت ، مدة غير معتادة ، فصدق بذلك ، واعتبر هذه الحالة من مذاهب الطبيعة المشهورة[١] .

ويبين لنا ابن سينا سبب حدوث ذلك ، فيرى أن الإمساك عن القوت قد يعرض لوجود عوارض غريبة ، سواء كانت عوارض بدنية كالأعراض الحارة أو عوارض نفسانية كالخوف ، ومن هنا يكون الإمساك عن القوت ، لوجود هذه العوارض الغريبة ، ليس مستبعداً بل موجوداً .

يقول ابن سينا فى الفصل الثانى من النمط العاشر من كتابه الإشارات والتنبيهات : تذكر أن القوى الطبيعية التى فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة ، بهضم المواد الرديئة . انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل. فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله فى غير حالته ، بل عشر مدته ، هلك . وهو مع ذلك محفوظ الحياة[٢] .

(ب) إذا كان ابن سينا قد أبان عن خاصية أولى من الخصائص الغريبة والعجيبة للعارف ، فإنه ينتقل إلى خاصية أخرى للعارف .

وتتمثل هذه الخاصية فى أن العارف قد يقدر على حركة أو فعل لا يقدر عليهما غيره من الناس .

وهو يفسر ذلك بأن الإنسان وهو فى حالته العادية له حد معين من القوة . وإذا عرض له خوف أو حزن ، فقد يؤديان إلى انحطاط قوته عن حدودها العادية ، وقد تعرض له على العكس من ذلك هيأة ما تؤدى إلى مضاعفة قوته ، كما نرى ذلك فى حالة الغضب أو المنافسة أو فى حالة السكر المعتدل أو عند الفرح المطرب[٣] .

وقياساً على ذلك ، يكون من الصحيح . فيما يرى ابن سينا — القول بأن العارف لو حدثت له هزة أو غشيته هزة ، فإن قواه تشتعل حمية ، وخاصته إذا وضعنا فى الاعتبار أن فرح العارف

---

(١) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ١ ص ٨٥٣ .

(٢) ص ٨٥٤ .

(٣) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ص ٨٥٨ وما بعدها وأيضاً
Louisgardet : La Connaissance mystique Chez Ibnsina et ses présupposés philoso phiques P. 49 52.

ببهجة الحق ، أعظم من فرح غيره من بقية أفراد البشر العاديين . وإذا وضعنا فى الاعتبار أيضاً أن الحالة التى تعرض له وتحركه ، اعتزازاً بالحق ، أشد من غيرها من الحالات التى تعرض لبقية الناس[١] .

يقول ابن سينا : إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلا أو تحريكاً أو حركة ، يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة[٢] .

(حـ) إذا كان ابن سينا قد ذكر فعلين من غرائب الأفعال التى تنسب للعارفين ، فإنه يذكر بعد ذلك فعلا ثالثاً من الأفعال الغريبة التى تحدث عن العارفين ، وهو الإخبار عن الغيب .

فهو يقول : إذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب ، فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير ، فصدق ولا يتعسرن عليك الإيمان به ، فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة[٣] .

وهو يحاول الدفاع عن الظاهرة الغريبة بأساليب متعددة ، وذلك حين يذكر لنا أن الإنسان قد يطلع على الغيب فى حالة المنام . وإذا كان ذلك يحدث فى حالة النوم ، فلا مانع من حدوثه فى حال اليقظة .

وهو يرى — فى معرض الدفاع عن قوله هذا — أن التجربة والقياس يشهدان على ذلك . وهو يبدأ بالتجربة ، ويرى أن التجربة تثبت بأمرين : واحد منهما يطلق عليه التسامع ، وهو حدوثه للغير ، وثانيهما يطلق عليه التعارف ، وهو حدوثه للفرد ذاته .

فهو يقول : أما التجربة : فالتسامع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك فى نفسه ، تجارب ألهمته التصديق . اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخيل والتذكر[٤] .

وواضح أن هذا القول من جانب ابن سينا لا يستند إلى التجربة ولا الى العقل ، ولا أدرى كيف يحاول ابن سينا الزعم بأن التجربة تدل على قوله هذا . إنه قول من جانبه لا يتفق ومبادئ

---

(١) الطوسى : شرح الإشارات والتنبيهات ص ٨٦٠ — ٨٦١ . ويذكر الطوسى فى معرض شرحه (ص ٨٦١) الكلام المنسوب إلى الإمام على رضى الله عنه : « والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية : ولكن قلعته بقوة ربانية » .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٥ ص ٨٥٨ .

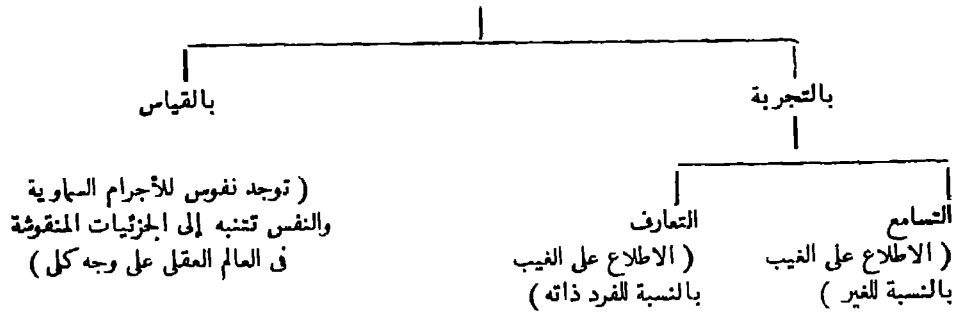
(٣) المصدر السابق ط ١٠ ف ص ٨٦١ .

(٤) الإشارات والتنبيسات ط ١٠ ف ٨ ص ٨٦٢ .

التجربة ومبادئ الحس والعلم ، ولهذا كان قولا مازال فى حاجة إلى إثبات ، أى أنه مجرد زعم من جانبه ليس له سند من التجربة .

وإذا كان ابن سينا يزعم أن التجربة تدل على ذلك ، فإنه لم يكتنف بذلك ، بل يقول إن القياس يدل على ذلك أيضاً[١] .

وهو يدلل على ذلك بالذهاب إلى أن صور الجزئيات الكائنة منقوشة فى العالم العقلى على وجه كلى . وإذا كانت النفس الإنسانية تتنبه إلى هذا ، فإن سبب ذلك أن الأجرام السماوية لها نفوس ولها إدراكات جزئية . (راجع شكل رقم ٢٦) .



(شكل رقم ٢٦)

معنى هذا أنه يدلل على حدوث ظاهرة إدراك الغيب فى حالة اليقظة وفى حالة النوم بوجود نفوس للأجرام السماوية .

ونود أن نشير إلى أن التجربة إذا كانت لا تؤيد هذا الزعم من جانبه . كما سبق أن أشرنا منذ قليل فى معرض نقده ، فإن القياس أيضاً ، فيما يبدو لنا، لا يؤيد هذا الزعم من جانبه . فأين المقدمات الصادقة للقياس حتى تكون النتيجة صادقة .

وإذا كان ابن سينا يرى أن هذه الحالة ، وهى الاطلاع على الغيب فى حالة النوم وفى حالة اليقظة . فإنه لكى يؤكد على ذلك ، يقول إن الشواغل الحسية إذا قلت ، فإنه يمكن أن تجد النفس فرصاً للاتصال بالعالم القدسى ، وهذه الفرص تتمثل فى فلتات النفس . بحيث إن النفس ينتقش عليها نقش من الغيب ، وهذا يحدث فى حالة النوم نظراً لأنه يشغل الحس ، أو فى حال المرض ، نظراً لأن المرض يشغل الحس ويضعف التخيل . وإذا ضعف التخيل هدأ وسكن ، بحيث تنصرف النفس عنه وتتصل بعالم القدس .

---

(١) المصدر السابق ط ١٠ ف ٩ ص ٨٦٣ وما بعدها .

معنى هذا أن أمور الغيب قد تحدث فى حالة النوم وفى حالة المرض ، نظراً لأن النفس فى هاتين الحالتين ، تكون متفرغة إلى حد كبير ، بحيث يسهل عليها الاتصال بعالم القدس .

يقول ابن سينا فى الفصل الثامن عشر من النمط العاشر : إذا قلت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن يكون للنفس فلتات ، تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك ، وهذا فى حال النوم ، أو فى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل[١] .

وإذا كان ابن سينا قد بين لنا الآيات التى تنسب إلى العارفين ، مثل الإمساك عن القوت ، والقدرة على أفعال لا يقدر عليها بقية أفراد البشر ، والاطلاع على الغيب ، ودافع عن هذه الآيات ، مبيناً لنا كيف تحدث ، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى بيان سائر الأفعال التى تسمى بخوارق العادات .

فقد يبلغنا عن العارفين أخبار تكاد تأتى بقلب العادة ، مثل أن يدعو عارف ما على أناس فيتحقق دعاؤه عليهم . أو يدعو لهم ، فنجد دعوته لهم قد تحققت ، أو يخشع الأسد لبعض العارفين .

وهذه الأخبار يرى ابن سينا أنه يحسن بالنسبة لنا ألا نتعجل بتكذيبها ، بل نتوقف ، إذ لها أسباب فى أسرار الطبيعة .

وهو يرى أن هذا ليس ببعيد ، إذ من الممكن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام ، وتكون تلك النفوس نظراً لقوتها الكبرى ، كأنها مدبرة لأكثر أجسام العالم[٢] .

وواضح أن القول بذلك يعد ابتعاداً تامًّا عن التسليم بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . إنه قول من جانب ابن سينا لا يستند إلى مقدمات ضرورية محددة ، بل يعد من جانبه إيماناً بالطفرة ، إيماناً باللامعقول ، وتضحية من أجله بالمعقول .

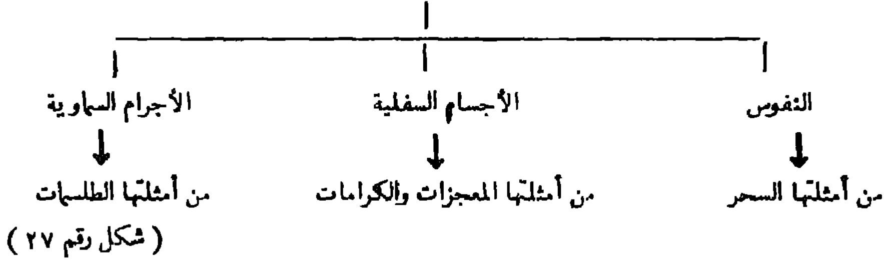
وهكذا يبين لنا ابن سينا أسباب ومبادئ حوادث يقول إنها تحدث فى هذا العالم ، وتتميز بالغرابة . فمنها ما يرجع إلى حالة نفسانية كما هو الحال فى السحر والإصابة بالعين . ومنها ما يرجع إلى خواص الأجسام العنصرية ، بمعنى أنه ليس من الضرورى أن تكون هذه الخصائص ثابتة ، كما هو الحال فى المعجزات والكرامات . ومنها ما يرجع إلى أجرام سماوية . بشرط أن

---

(١) ص ٨٧٨ — ٨٧٩ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٢٥ ص ٨٩٢ وما بعدها ، وأيضاً شرح الطوسى على الإشارات ص ٨٩٢ وما بعدها .

تكون الأجسام الأرضية قابلة ومستعدة لهذا التأثير من جانب الأجرام السماوية[1] (راجع الشكل رقم ٢٧) .



(شكل رقم ٢٧)

كما ينصحنا ابن سينا بألا نتسرع وننكر هذه العجائب والغرائب وخوارق العادات ، بحيث نقول إن من يسلم بهذه العجائب إنما هو من العامة . كما يجب عدم التسرع بتصديق هذه الغرائب ، بل نتوقف حتى ظهور الدليل على ذلك . بمعنى أن نقول إن حدوث هذه العجائب والغرائب إنما هو من قبيل الشيء الممكن حتى يقوم على ذلك برهان .

يقول ابن سينا ناصحاً لنا فيما يزعم : إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شيء ، فذلك طيش وعجز . وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق فى تصديقك مالم تقم بين يديك بينه . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف . وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ، مالم تبرهن استحالته لك . فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان . واعلم أن فى الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب »[2] .

---

(١) الإشارات والتنبيهات ط ١٠ ف ٣٠ ص ٩٠ – ٩٠١ .

(٢) المصدر السابق ط ١٠ ف ٣١ ص ٩٠١ – ٩٠٢ .

ثامناً ـ خاتمة :

لعلنا قد لاحظنا بعد عرض موقف ابن سينا فى هذا المجال ، كيف كان متخلياً عن العقل إلى درجة كبيرة إننا سرعان ما نجده قائلا بمقدمات مرتباً عليها نتائج ، حتى إن القارئ يخال أن أقواله لا بد أن تكون معقولة ، طالما أنها مرتبة فى صورة قياسية . ولكن لو دققنا لوجدنا أن هذه المقدمات تعد مقدمات غير صادقة ، ومن هنا كانت النتائج التى يرتبها ابن سينا عليها ، نتائج خاطئة بدورها .

ومن الأمور التى نعجب لها أشد العجب ، أن ابن سينا لم يلتزم فى هذا المجال بما سبق أن قرره واتخذه ركيزة له وأساساً أقام عليه فلسفته فى كثير من مجالاتها .

أين حديثه عن مقدمات البرهان والتفرقة بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية ؟

ما وجه استفادته من دراسته للعلل الأربع . وقوله إن العلاقة بين العلل ومعلولاتها لا بد أن تكون علاقة ضرورية ؟ ما وجه التناسب بين ذلك ، وبين حديثه عن السحر والإصابة بالمعنى ، فى النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات ؟

إننا نقدر جهد ابن سينا الكبير ، ولكن فرق وفرق كبير . بين تقدير الجهد وبين التسليم والموافقة على آرائه واتجاهاته فى هذا المجال . نقول هذا لأننا نعلم أننا لن نتقدم خطوة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية . إلا إذا نفذنا إلى أعمق أعماق العقل . فالتقدم كامن فى قاع العقل الخصيب . وكلما تحركنا شوقاً نحو العقل ، كلما تقدمنا خطوة أو خطوات فى سبيل إرساء دعائم اليقين . وإذا اجتهدنا حقًّا فى سبيل إرساء دعائم اليقين ، فقد انحسر عالم اللامعقول .

ومن الأمور التى نجد أنه من الضرورى أن ننبه عليها ،. أننا نجد تلاقياً بين بعض أفكار ابن سينا فى هذا المجال ، وبين آراء كلامية سبق لابن سينا أن نبهنا إلى مواضع الخطأ فيها .

فاتجاهه اتجاهاً جبريًّا يتلاقى واتجاه المتكلمين من الأشاعرة . وميله فى آخر النمط العاشر من الإشارات والتنبيهات إلى نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، يتلاقى من بعض الوجوه مع رأى الأشاعرة . صحيح أن المقدمات ليست واحدة ، ولكن النتيجة واحدة إلى حد كبير . فأين إذن أقواله فى مجال الجدل ومجال البرهان ، وتفرقته بينهما تفرقه حاسمة وإعلانه أن الجدل لا يرقى إلى مستوى البرهان .

إن هذا إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على أن ابن رشد كان على صواب فى قوله بأن فى

بعض أفكار ابن سينا جذوراً كلامية . وإذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد قال بذلك مركزاً على مجال رئيسي وهو قول ابن سينا بدليل الممكن والواجب ، وكيف استقى ابن سينا كثيراً من عناصره من مقدمات كلامية ؛ نقول إذا كان ابن رشد قد ركز على هذا المجال ، فإن الدارس الذى يتخذ من العقل هادياً له ومرشداً ، من واجبه التنبيه إلى مجالات أخرى لها جذورها الكلامية . وقد اتضح لنا أوجه التلاقى بين بعض أقوال ابن سينا فى المجال الذى نحن بصدد الحديث عنه ، وبين نماذج من أفكار الأشاعرة .

نقول بهذا لأننا كنا ننتظر من ابن سينا الالتزام التام بما سبق أن قاله عن الجدل (علم الكلام) فى دراساته المنطقية والفلسفية . ولكنه فى الوقت الذى ينقد فيه المقدمات الجدلية الكلامية ، نراه متخلياً عما أعلنه ، وغير ملتزم به ، ومدخلا لهذه المقدمات الجدلية فى بعض آرائه ، سواء كان يغلب عليها الاتجاه الصوفى أو الاتجاه الفلسفى .

أخيراً نقول بأن ابن سينا إذا كان من حقه أن يدافع عن آرائه واتجاهاته ؛ فإن من حقنا — مع اعترافنا بأن بعض ما كتبه ابن سينا فى مجال التصوف يملأ القلب سكينة والنفس طمأنينة — نقول أن من حقنا أن ننقد رأياً أو أكثر من رأى ، إيماناً منا بالعقل ، وكيف أنه قادر على التعبير عن نفسه بثورة فكرية ، ولكنها — كما قلنا — ليست ثورة من الخارج ، تطوف حول الشيء ، هى غريبة عنه ، ولكنها ثورة من الداخل ، ثورة تضرب بجذورها فى أعمق أعماق العقل ، متخذة منه هادياً لها ومرشداً .

مصادر الدراسة

أولاً – المصادر العربية :

١ – ابن أبى أصيبعة :

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء – دار الفكر ببيروت سنة ١٩٥٧ م .

٢ – ابن الآبار :

التكملة لكتاب الصلة – طبعة مدريد ١٨٦٨ م

٣ – ابن الأثير :

(أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى) : الكامل جزء ٩ – القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

٤ – ابن الخطيب السلمانى :

(لسان الدين) : تاريخ أسبانيا الإسلامية تحقيق ليفى بروفنسال – دار المكشوف – بيروت – الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦ م .

٥ – ابن الصلاح :

(أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقى الدين الشهرزورى) : فتاوى فى التفسير والحديث والأصول والعقائد – القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .

وابن الصلاح من الذين يهاجمون المنطق والفلسفة ويقف موقف لا عقلانياً غاية فى الغرابة وفتواه ضد الفلسفة مليئة بالعبارات الخطابية التى إذا فتشت عن مدلول لها ، لما وجدت إلا مبالغة وتهويلاً

٦ – ابن العبرى :

(غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الطبيب الملطى) : تاريخ مختصر الدول – طبعة الأب أنطون صالحانى اليسوعى – الطبعة الثانية – بيروت – دار المشرق – عام ١٩٥٨ م

٧ – ابن العماد :

شذرات الذهب – جزء ٤ سنة ١٣٥٠ هـ – نشر مكتبة القدس – القاهرة .

٨ ــ ابن القفطى :

(جمال الدين أبى الحسن على القاضى الأشرف يوسف) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ــ القاهرة ــ مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ .

٩ ــ ابن المرزبان :

(بهمنياز) : مابعد الطبيعة ــ مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

١٠ ــ ابن المرزبان :

(بهمنيار) : مراتب الموجودات ــ مطبعة كردستان العامية سنة ١٣٢٩ هـ .

١١ ــ ابن النديم :

الفهرست ــ القاهرة ــ المكتبة التجارية .

١٢ ــ ابن باجة :

تدبير المتوحد The guide for the Solitary يعد هذا الكتاب أهم كتب ابن باجه على وجه الإطلاق . وسنكشف عن أهميته الكبرى فى دراسة لنا عن ابن باجه ، نرجوا أن تظهر قريباً .

وقد لخص سلمون مونك S. munk فى كتابه Melanges de la philosophie Juive et Arabe الأفكار الموجودة فى هذا الكتاب . ونشر Dunlop قسماً من هذا الكتاب فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية مع ترجمة إنجليزية عام ١٩٤٥ م . ونشر آسين بلاثيوس هذا الكتاب عام ١٩٤٦ م مع ترجمة إلى اللغة الأسبانية . ثم نشره الدكتور ماجد فخرى مع رسائل أخرى للدكتور ماجد فخرى مع مجموعة لابن باجه ــ بيروت ــ دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م .

١٣ ــ ابن باجه :

رسالة فى اتصال العقل الفعال بالإنسان ــ نشرها آسين بلاثيوس مع ترجمة أسبانية عام ١٩٤٢م (مجلس الأندلس) ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد ــ الطبعة الأولى ــ عام ١٩٥٠م ــ مكتبة النهضة المصرية ــ ثم حققها الدكتور ماجد فخرى مع مجموعة رسائل ابن باجه الإلهية ــ بيروت دار النهار للنشر عام ١٩٦٨م

١٤ ــ ابن بسام :

(أبو الحسن على) : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ــ القسم الأول ــ المجلد الأول ــ لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ م ــ القاهرة .

١٥ – ابن تيمية :

درء تناقض العقل والنقل – الجزء الأول – القسم الأول – تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم – مطبعة دار الكتب المصرية – القاهرة سنة ١٩٧١ م .

١٦ – ابن تيمية :

الرد على المنطقيين – المطبعة القيمة – بومباى سنة ١٣٦٨ هـ – ١٩٤٩ م .

١٧ – ابن تيمية :

منهاج السنة النبوية – الطبعة الأولى جزء ١ ، جزء ٢ سنة ١٣٢١ هـ ، جزء ٣ ، جزء ٤ سنة ١٣٢٢ هـ – القاهرة – المطبعة الأميرية – بولاق .

١٨ – ابن جلجل :

(أبو داود سليمان بن حسان الأندلسى) : طبقات الأطباء والحكماء – تحقيق فؤاد سيد – مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية – القاهرة سنة ١٩٥٥ م

١٩ – ابن حزم :

(أبو محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل – الطبعة الأولى – المطبعة الأدبية – القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

٢٠ – ابن حزم :

(أبو محمد على بن أحمد) : الإحكام فى أصول الأحكام – القاهرة – الطبعة الثانية

٢١ – ابن حيان

(جابر) : مختار رسائل جابر بن حيان – نشرة بول كراوس – القاهرة – سنة ١٣٥٤ هـ .

٢٢ – ابن حيان

(جابر) : مصنفات فى علم الكيمياء – نشرة هولمبارد – باريس سنة ١٩٢٨ م .

٢٣ – ابن خاقان :

(الفتح) قلائد العقيان فى محاسن الأعيان .

٢٤ – ابن خلدون :

المقدمة – تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى – الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠ م – لجنة البيان العربى – القاهرة .

٢٥ ــ ابن خلدون :

تاريخ ابن خلدون « العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ــ القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ .

٢٦ ــ ابن خلكان :

(أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبى بكر) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ــ القاهرة ــ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨ م .

٢٧ ــ ابن سبعين :

رسائل ــ حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى ــ القاهرة سنة ١٩٦٥ م ــ الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٢٨ ــ ابن سبعين :

(عبد الحق) : نصوص نشرها L. massignon فى Recueil de textes inédits Concernant l'histoire de la mystique Musul-mane - Paris 1928.

٢٩ ــ ابن سعد :

الطبقات الكبرى ــ القاهرة ــ لجنة نشر الثقافة الإسلامية ــ سنة ١٣٥٨ هـ .

٣٠ ــ ابن سوار :

(أبو الخير الحسن البغدادى) : مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا . نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب (الأفلاطونية الحديثة عند العرب) ــ القاهرة ــ مكتبة النهضة المصرية ــ سنة ١٩٥٥ م .

٣١ ــ ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات (القسم المنطقى والقسم الطبيعى والقسم الإلهى والقسم الخاص بالتصوف) ــ طبعة القاهرة ــ سنة ١٩٥٧ م ــ دار المعارف .

٣٢ ــ ابن سينا :

الشفاء . (القسم المنطقى والقسم الطبيعى والقسم الإلهى)[1]

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف الهام فى كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٨ وما بعدها . وراجع أيضاً ما كتبناه فى مجلة تراث الإنسانية عند هذا الكتاب (مجلد ٨ عدد ١) عام ١٩٧٠م فى ص ٣٦ إلى ص ٦٧ .

٣٣ ــ ابن سينا

النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ــ طبعة القاهره ــ سنة ١٩٣٨[١] م

٣٤ ــ ابن سينا :

عيون الحكمة ــ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ــ القاهرة سنة ١٩٥٤ م ــ المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية .

٣٥ ــ ابن سينا :

المباحثات ــ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ــ ضمن كتاب (**أرسطو عند العرب**) ــ القاهرة ــ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م .

٣٦ ــ ابن سينا :

رسالة فى الحدود ــ تحقيق جواشون ــ القاهرة ــ المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية سنة ١٩٦٣ م .

٣٧ ــ ابن سينا :

رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ــ القاهرة عام١٣٢٦ هـ . ١٩٠٨ م .

٣٨ ــ ابن سينا :

رسالة فى علم الأخلاق (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ــ القاهرة ــ ١٣٢٦ هـ ــ ١٩٠٨ م .

٣٩ ــ ابن سينا :

الفيض الإلهى ــ طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٣ هـ .

٤٠ ــ ابن سينا :

الرسالة النيروزية فى معانى الحروف الهجائية ــ طبعت ــ ضمن« تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » عام ١٣٢٦ هـ ــ ١٩٠٨ م .

---

(١) لمعرفة تفصيلات كثيرة عن هذا الكتاب وكل كتب ابن سنا الأخرى التى ذكرناها فى هذه القائمه يمكن الرجوع إلى الفصل الثانى من الباب الأول من كتابنا الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٨ وما بعدها ، وأيضاً كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٢٤٨ وما بعدها .

٤١ — ابن سينا :

رسالة فى ماهية العشق — نشرة أحمد آتش مع ترجمة إلى اللغة التركية — استانبول — عام ١٩٥٣ م — مطبعة إبراهيم خروز .

٤٢ — ابن سينا :

رسالة العروس — حققها شارل كونس (مجلة الكتاب — عدد خاص عن ابن سينا — مجلد ١١ — جزء ٤ — أبريل سنة ١٩٥٢ م) — دار المعارف بمصر .

٤٣ — ابن سينا :

الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة — طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٤ ه .

٤٤ — ابن سينا :

رسالة فى أحوال النفس — نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عام ١٣٧١ ه — ١٩٥٢ م — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية .

٤٥ — ابن سينا :

رسالة فى القوى النفسانية — نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عام ١٣٧١ ه — ١٩٥٢ م ضمن مجموعة رسائل لابن سينا — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية

٤٦ — ابن سينا :

رسالة فى معرفة النفس الناطقة — نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ضمن كتاب أحوال النفس لابن سينا — القاهرة — دار إحياء الكتب العربية — ١٣٧١ ه — ١٩٥٢ م .

٤٧ — ابن سينا :

رسالة أضحوية فى أمر المعاد — طبعة سليمان دنيا — القاهرة سنة ١٩٤٩ م

٤٨ — ابن سينا :

أقسام العلوم العقلية — طبعت ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » .

٤٩ — ابن سينا :

رسالة فى العهد — طبعت ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات »

٥٠ — ابن سينا :

٥١ — ابن سينا :

رسالة فى دفع الغم فى الموت — نشرها مهرن مع مجموعة أخرى من رسائل ابن سينا الصوفية — ليدن عام ١٨٨٩ م .

٥٢ — ابن سينا :

رسالة فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها — نشرها مهرن مع مجموعة — ليدن عام ١٨٨٩ م .

٥٣ — ابن سينا :

رسالة فى ماهية الصلاة — نشرها مهرن مع مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية — ليدن — عام ١٨٨٩ م .

٥٤ — ابن سينا :

رسالة الطير — نشرها مهرن — طبعة ليدن عام ١٨٨٩ م

٥٥ — ابن سينا :

رسالة فى القدر — نشرها مهرن مع مجموعة الرسائل الصوفية لا بن سينا — ليدن — عام ١٨٨٩ م .

٥٦ — ابن صاعد الأندلسى :

(صاعد بن أحمد) : طبقات الأمم — تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت — سنة ١٩١٢ م .

٥٧ — ابن رشد :

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة فى الاتصال . نشرة القاهرة سنة ١٨٩٥ م .

٥٨ — ابن رشد :

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة — نشرة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٥٩ — ابن رشد :

تهافت التهافت — طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ م. ويعد هذا الكتاب من أشهر كتب ابن رشد التى رد فيها على حملة الغزالى ضد الفلسفة والفلاسفة .

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد لمعرفة التفصيلات الخاصة بكتب ابن رشد ص ٣٢٥ وما بعدها . وأيضاً مقالتنا بمجلة الفكر المعاصر بعنوان « محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد — عدد نوفمبر عام ١٩٦٩ م .

٦٠ ـــ ابن رشد :

هل يتصل بالعقل الهيولانى ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم . نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع « تلخيص كتاب النفس لا بن رشد » ـــ القاهرة سنة ١٩٥٠ .

٦١ ـــ ابن رشد :

تلخيص كتاب النفس ـــ تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ـــ القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

٦٢ ـــ ابن رشد :

تلخيص كتاب الحس والمحسوس ـــ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ـــ القاهرة ـــ سنة ١٩٥٤ م .

٦٣ ـــ ابن رشد :

تفسير ما بعد الطبيعة[1] . من أهم كتب ابن رشد . وقد استفدنا منه فى نقاط عديدة ـــ تحقيق الأب موريس بويج فى ثلاث مجلدات من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢ ـــ بيروت ـــ المطبعة الكاثوليكية .

٦٤ ـــ ابن رشد :

تلخيص ما بعد الطبيعة . تحقيق الدكتور عثمان أمين ـــ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨ م ـــ القاهرة .

٦٥ ـــ ابن رشد :

كتاب السماع الطبيعى ـــ طبعة حيدر آباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ م .

٦٦ ـــ ابن رشد :

تلخيص كتاب المقولات ـــ تحقيق الأب موريس بويج المطبعة الكاثوليكية ببيروت ـــ سنة ١٩٣١ م

٦٧ ـــ ابن رشد :

تلخيص كتاب البرهان مخطوط مع مجموعة كتب ابن رشد المنطقية . وقد اعتمدت على هذا الكتاب اعتماداً كبيراً وخاصة فى الفصل الأول .

٦٨ ـــ ابن طفيل :

حى بن يقظان ـــ طبعة أحمد أمين ـــ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م .

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا التفسير البالغ الأهمية فى مقالتنا بمجلة تراث الإنسانية العدد الرابع من المجلد الرابع من ص ٣٥٤ إلى ص ٣٨١ ـــ القاهرة عام ١٩٧١ م .

وهذا الكتاب فى عنى عن التعريف وهم برغم صغره ، إلا أنه يتضمن العديد من الآراء الفلسفية التى تكشف عن رأى ابن طفيل فى مجالات فكرية شتى .

٦٩ ـ ابن طملوس :

(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق ـ تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس . الجزء الأول ـ المطبعة الأبيرقه ـ مدريد ١٩١٦ م

وهذا الكتاب لا غنى عنه فى التعرف على الحياة الفكرية عند المسلمين فى بلاد الأندلس . وموقف الفقهاء من العلوم المختلفة . وهذه الجوانب يعرض لها ابن طملوس فى مقدمة كتابه

٧٠ ـ ابن عربى :

(محيى الدين) الفتوحات المكية. وقد صدر تحقيق دقيق لبعض أجزاء هذا الكتاب قام به صديقنا الدكتور عثمان يحيى ومراجعة الدكتور إبراهيم بيومى مدكور . القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب

٧١ ـ ابن عربى :

فصوص الحكمة ـ تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى مع مقدمات غاية فى العمق . القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٧٢ ـ ابن فرحون المدنى :

كتاب الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٣٢٩ هـ ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة .

٧٣ ـ ابن قطلوبغا :

(أبو العدل زين الدين قاسم) : تاج التراجم فى طبقات الحنفية ـ مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٦٢ م

٧٤ ـ ابن مسكوية[١] :

(أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب) : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ـ طبعة القاهرة سنة ١٢٨٩ هـ .

٧٥ ـ ابن مسكوية :

تجارب الأمم وتعاقب الهمم .

٧٦ ـ ابن مسكوية :

الهوامل والشوامل ـ نشرة أحمد أمين والسيد صقر ـ القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ

---

(١) الصحيح هو مسكويه وقد أدرجناه فى هذا الموضع نظراً لأن الأشهر هو ابن مسكويه .

سنة ١٩٥١ م — يتضمن هذا الكتاب مجموعة من الأسئلة سألها أبو حيان التوحيدى وأجاب عنها مسكويه . وتتناول هذه الأسئلة مجموعة من المباحث التى يتعلق بعضها بالفلسفة مثل العلل والزمان والمكان .

٧٧ — ابن ميمون (موسى) :

ردموسى القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى — صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس ماير هوف — نص موجود بالمجلد الخامس — الجزء الأول من مجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — سنة ١٩٣٧ .

٧٨ — أبو البركات :

(هبة الله على بن ملكا البغدادى) : المعتبر فى الحكمة (للقسم المنطقى والقسم الطبيعى والقسم الإلهى) — الطبعة الأولى — حيدر آباد الدكن .

وهذا الكتاب غاية فى العمق وخاصة فى القسمين الطبيعى والإلهى . وهذا العمق نفتقده عند مفكرين حشروا فى إطار تاريخ الفلسفة حشراً ويهتم بهم أشباه الدارسين للفلسفة .

٧٩ — أبو البقاء :

الكليات — طبع بولاق — القاهرة — سنة ١٢٥٣ هـ .

٨٠ — أبو الفدا :

(عماد الدين) : البداية والنهاية فى التاريخ — القاهرة — مطبعة السعادة .

٨١ — أبو ريان :

(دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الأول — الفلسفة اليونانية فى طاليس إلى أفلاطون — القاهرة — دار المعارف .

٨٢ — أبو ريان :

(دكتور محمد على) : الفلسفة ومباحثها — القاهرة — دار المعارف .

٨٣ — أبو ريدة :

(دكتور محمد عبد الهادى) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م .

٨٤ — إخوان الصفا :

رسائل — طبعة بيروت — دار صادر سنة ١٩٥٧ — فى أربعة مجلدات .

٨٥ — أفلوطين :

أثولوجيا أرسطوطاليس . إذا كان هذا الكتاب قد نسب إلى أرسطو ، فإنه فى الحقيقة يعد

أجزاء من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين ، وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى . ولهذا كان هذا المصدر يعد مصدراً أفلوطينياً . وقد أشرنا إليه اكثر من مرة ونحن بصدد دراسة فلسفة الفارابى فى الفصل الثانى من هذا الكتاب . وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا الكتاب وقدم له بمقدمة طويلة فى كتابه « أفلوطين عند العرب » القاهرة — دار النهضة العربية الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦م .

٨٦ — أفلوطين :

التاسوعة الرابعة — ترجمها وقدم لها بمقدمة مستفيضة الدكتور فؤاد زكريا القاهرة — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر — سنة ١٩٧٠ م . وراجع الترجمة الدكتور محمد سليم سالم .

٨٧ — إقبال :

(دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام — ترجمة عباس محمود — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — سنة ١٩٥٥ م .

كتاب بلغ من العمق والشمول مبلغاً كبيراً . وقد استفدنا منه كثيراً برغم اختلافنا مع الدكتور إقبال فى نقاط عديدة ، ومنها نقاط جوهرية .

٨٨ — الإسفرايينى :

(أبو المظفر) : التصبير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين . نشرة محمد زاهد الكوثرى — مكتبة الخانجى — القاهرة — سنة ١٩٥٥ م .

٨٩ — الأشعرى :

(أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين — طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية — الطبعة الأولى — سنة ١٩٥٠ م .

يعد هذا الكتاب من الكتب الرئيسية فى معرفة آراء الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرها. وهو يعرض لآراء الخصوم عرضاً موضوعياً .

٩٠ — الأشعرى :

(أبو الحسن على بن إسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة — القاهرة — إدارة المطبعة المنيرية

٩١ — الأشعرى :

(أبو الحسن على بن إسماعيل) : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع — نشرة الدكتور حمودة غرابة — القاهرة — مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥ م

٩٢ ــ الأفروديسى :

(الإسكندر) : مقالة فى أن المكون إذا استحال . استحال فى ضده أيضاً معاً على رأى أرسطوطاليس . وهى شرح لقول أرسطو فى الكون والفساد، أن الشىء المكون يستحيل من عدم ويستحيل من ضده معاً . حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى (أرسطو عند العرب) ــ القاهرة ــ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م .

٩٣ ــ الأفغانى :

(جمال الدين) : الرد على الدهريين ــ نقلها من الفارسية إلى العربية الشيخ محمد عبده ، وقدم لها الدكتور عثمان أمين ــ القاهرة ــ مكتبة الخانجى ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م .

٩٤ ــ الأنصارى :

(عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن الدباغ) : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ــ تحقيق ه . ريتر ــ بيروت ــ دار صادر ــ سنة ١٩٥٩ م .

٩٥ ــ الإيجى :

(عضد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) مع شرح السيد الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلبى . والإيجى يتجه اتجاهاً أشعرياً . وكتابه هذا من الكتب التى لا غنى عنها فى معرفة الآراء الكلامية

٩٦ ــ الباجورى :

حاشية على متن السلم للأخضرى

٩٧ ــ الباقلانى :

(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد ــ تحقيق الأب رتشرد مكارثى اليسوعى ــ المكتبة الشرقية ــ بيروت ــ سنة ١٩٥٧ م .

٩٨ ــ البطليوسى :

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة ــ نشره محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ــ القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

٩٩ ــ البغدادى :

(عبد القاهر) : الفرق بين الفرق وتمييز الفرقة الناجية منهم . بيروت ــ دار الآفاق الجديدة سنة ١٩٧٣ م .

١٠٠ ــ البغدادى :

(عبد اللطيف بن يوسف) : من كتاب « فى علم ما بعد الطبيعة ـ » منشور ضمن « أفلوطين عند العرب » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ــ دار النهضة العربية ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦ م .

١٠١ ــ البيرونى :

(أبو الريحان محمد بن أحمد) : الآثار الباقية عن القرون الخالية ــ تحقيق الدكتور إدوارد سخاو ــ ليبزج سنة ١٩٢٣ م .

١٠٢ ــ البيرونى :

(أبو الريحان محمد بن أحمد) : تحقيق ما للهند من مقولة .

١٠٣ ــ البيهقى :

تاريخ حكماء الإسلام ــ تحقيق محمد كرد على ــ مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ــ مطبعة الترقى سنة ١٣٦٥ هـ ــ ١٩٤٦ م

١٠٤ ــ التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ــ القاهرة ــ دار الثقافة سنة ١٩٧٤ م .

١٠٥ ــ التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ بيروت ــ ١٩٧٣ م

١٠٦ ــ التفتازانى :

(دكتور أبو الوفا الغنيمى) : علم الكلام وبعض مشكلاته ــ القاهرة .

١٠٧ ــ التفتازانى :

(سعد الدين) : شرح العقائد النسفية المطبعة الأزهرية المصرية ــ الطبعة الأولى سنة ١٩١٣ م .

١٠٨ ــ التهانوى :

(محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون ــ الجزء الأول والثانى قام بتحقيقهما الدكتور لطفى عبد البديع . أما الطبعة القديمة فهى طبعة كلكتا . وقد ظهرت الطبعة القديمة سنة ١٨٩٢م .

١٠٩ – التوحيدى :

(أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة – تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة سنة ١٩٤٢ م .

١١٠ – التوحيدى :

(أبو حيان) : المقابسات – نشرة حسن السندوبى – الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩ م – المكتبة التجارية – القاهرة .

١١١ – الجر :

(دكتور خليل وحنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية – دار المعارف – بيروت – جزء أول سنة ١٩٥٧م ؛ جزء ثان ١٩٥٨م .

١١٢ – الجرجانى :

التعريفات – طبعة القاهرة .

١١٣ – الجرجانى :

(السيد الشريف على بن محمد) : حاشية على تحرير القواعد المنطقية – القاهرة – مصطفى الحلبى سنة ١٣٦٧ هـ – ١٩٤٨ م .

١١٤ – الجوزية :

(ابن قيم) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة – القاهرة .

١١٥ – الجوزية :

(ابن قيم) : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان – القاهرة سنة ١٩٦١ م .

١١٦ – الجوينى :

(أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد – تحقيق الدكتور يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجى – القاهرة – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

١١٧ – الجيلانى :

(على بن فضل الله) : توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية – تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمى – القاهرة – دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤م .

١١٨ – الحبابى :

(دكتور محمد عزيز) : الشخصانية الإسلاميه – دار المعارف – القاهرة .

١١٩ ـ الحبابى :

(دكتور محمد عزيز) : من الحريات إلى التحرر ـ دار المعارف ـ القاهرة .

١٢٠ ـ الحلاج

(أبو المغيث الحسين بن منصور) : كتاب الطواسين ـ تحقيق لويس ماسينيون ـ باريس ـ مكتبة بول جتنر ـ سنة ١٩١٣ ـ وقد أعادت طبع هذا الكتاب مكتبة المثنى ببغداد .

وقد استفدنا من هذا الكتاب استفادة كبيرة . ونرى من جانبنا أنه من أعمق وأهم الكتب فى مجال التصوف .

١٢١ ـ الخياط :

(أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ـ تحقيق الدكتور نيبرج ـ القاهرة ـ سنة ١٩٢٥ م .

١٢٢ ـ الدانى :

(أبو الصلت) : تقويم الذهن ـ طبع بالنثيا ـ المكتبة الأبيرقه ـ مدريد سنة ١٩٤٥ م .

١٢٣ ـ الدوانى :

(الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتى ومحمد عبده ـ الطبعة الأولى ـ المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ ـ القاهرة :

١٢٤ ـ الرازى :

(أبو بكر محمد بن زكريا) : رسائل فلسفية ـ بيروت ـ دار الآفاق الجديدة سنة ١٩٧٣ م .

١٢٥ ـ الرازى :

(فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا ـ القاهرة ـ المطبعة الخيرية ـ سنة ١٣٢٥ هـ (فى جزأين) . وقد اعتمدنا على هذا الشرح اعتماداً كبيراً فى الفصل الثالث من هذا الكتاب .

١٢٦ ـ الرازى :

(فخر الدين) : المباحث المشرقية (فى جزأين) ـ حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣ هـ ـ ١٩٢٤ م . ويعتبر هذا الكتاب من أهم وأعمق كتب الرازى . وقد استفدنا منه الكثير .

١٢٧ ــ الرازى :

(فخر الدين) : الأربعون فى أصول الدين ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ ــ حيدر آباد الدكن .

١٢٨ ــ الرازى :

(قطب الدين محمود بن محمد) : تحرير القواعد المنطقية ــ القاهرة ــ مصطفى الحلبى ــ الطبعة الثانية سنة ١٣٦٧ هـ ــ ١٩٤٨ م

١٢٩ ــ الزركلى :

الأعلام ــ الطبعة الثالثة .

١٣٠ ــ الساوى :

(زين الدين عمر بن سهلان) : البصائر النصيرية فى علم المنطق ــ تحقيق الشيخ محمد عبده ــ القاهرة .

١٣١ ــ السبكى :

(تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين) : طبقات الشافعية الكبرى ــ الطبعة الأولى ــ المطبعة الحسينية المصرية ــ القاهرة ــ سنة ١٣٢٤ هـ .

١٣٢ ــ السجستانى :

(أبو يعقوب) : إثبات النبوات ــ تحقيق عارف تامر سنة ١٩٦٦ ــ دار المشرق ــ بيروت ــ لبنان .

١٣٣ ــ السجستانى :

(أبو يعقوب) : كتاب الينابيع ــ تحقيق مصطفى غالب ــ المكتب التجارى للطباعة والنشر ــ بيروت ــ لبنان ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ م .

١٣٤ ــ السلمى :

طبقات الصوفية ــ تحقيق نور الدين شريبة ــ مكتبة الخانجى ــ القاهرة ــ الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ ــ ١٩٦٩ م .

١٣٥ ــ السنوسى :

(محمد بن يوسف) : المقدمة فى أصول الدين ــ نشرة لوسيانى **Luciani** بالجزائر سنة ١٩٠٨ م مع الترجمة إلى الفرنسية .

١٣٦ ـ السيوطى :

(جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ـ تحقيق الدكتور على سامى النشار ، وسعاد على عبد الرازق ـ القاهرة ـ مجمع البحوث الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ سنة ١٩٧٠ م .

وهذا الكتاب من الكتب التى تشن حملة ضد الفلسفة وعلم المنطق . ونحن نختلف مع مؤلفه شكلاً وموضوعاً ، إذ أنه لا يستند إلى أى أساس فلسفى فى هجومه على الفلسفة والمنطق

١٣٧ ـ الشهرزورى :

(شمس الدين محمد بن أحمد) : نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦٣٦٩) .

١٣٨ ـ الشهرستانى :

(محمد بن عبد الكريم) الملل والنحل ـ نشرة محمد سيد كيلانى ـ طبعة القاهرة ـ ، مصطفى الحلبى سنة ١٩٦١ م

١٣٩ ـ الشهرستانى :

(محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام فى علم الكلام ـ تصحيح الفريد جيوم ـ أكسفورد ـ لندن ـ سنة ١٩٣١ م .

١٤٠ ـ الصنعانى :

(محمد بن إبراهيم) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م .

وهذا الكتاب من المصادر التى تنادى بتفضيل الأساليب القرآنية على الاتجاه الفلسفى اليونانى .

١٤١ ـ الشيرازى :

(صدر الدين) : الأسفار الأربعة ـ طبعة طهران ـ طبعة حجرية فى أربعة مجلدات

١٤٢ ـ الطوسى :

(السراج) : اللمع فى التصوف ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م ؛

١٤٣ ـ الطوسى :

(نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات ـ نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ . وهذا الشرح يمثل تأييداً لمواقف ابن سينا ، وقد استفدنا منه كثيراً فى الفصل الثالث من هذا الكتاب .

١٤٤ ــ الطويل :

(دكتور توفيق) : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبي ــ القاهرة ــ دار النهضة العربية ــ سنة ١٩٦٨ م .

١٤٥ ــ العراقى :

(محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ــ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨ م .

١٤٦ ــ العراقى :

(محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ــ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١ م

١٤٧ ــ العراقى :

(محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ــ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٦ م ــ الطبعة الخامسة

١٤٨ ــ العراقى :

(محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ــ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٤م. الطبعة الثالثة .

١٤٩ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م ــ دار المعارف بمصر .

١٥٠ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : فيصل التفرقه بين الإسلام والزندقه ــ القاهرة ــ دار إحياء الكتب العربية .

١٥١ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : إحياء علوم الدين ــ القاهرة ــ دار إحياء الكتب العربية .

١٥٢ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : المنقذ من الضلال ــ القاهرة ــ سنة ١٩٥٥ م .

١٥٣ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : معيار العلم ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م ــ دار المعارف بمصر .

١٥٤ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م ــ المطبعة المحمودية للتجارية .

١٥٥ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : المستصفى من علم الأصول ــ جزءان سنة ١٣٢٢ هـ ، ١٣٢٤ هـ ــ الطبعة الأولى ــ مطبعة بولاق ــ القاهرة .

١٥٦ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد ــ مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .

١٥٧ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : محك النظر فى المنطق ــ طبعة القاهرة .

١٥٨ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام ــ سنة ١٣٥١ هـ ــ المطبعة المنيرية ــ القاهرة ــ

١٥٩ ــ الغزالى :

(أبو حامد) : المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ــ تحقيق الدكتور فضلو شحاده ــ دار المشرق ــ بيروت .

١٦٠ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : مقالة فى معانى العقل ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ ــ ١٩٠٧ م ــ مطبعة السعادة القاهرة . وقد نشرها ديتريشى بليدن عام ١٨٩٠ م . كما نشرها الأب موريس بويج عام ١٩٣٨ م (بيروت ــ المطبعة الكاثوليكية) . وقد اعتمدنا على طبعة القاهرة .

١٦١ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة . طبع بليدن عام ١٨٩٥ م . وطبع أيضاً بالقاهرة عام ١٩٤٨ م . وقد اعتمدنا على هذه الطبعة (مكتبة الحسين التجارية) . وقد ترجمه إلى الفرنسية :

R.P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala.

بعنوان :

idées Des habitants de la Cité vertueuse

(القاهرة ــ المعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية) . كما حققه وقدم له الدكتور البير نصرى نادر ــ دار المشرق ــ بيروت ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٨ م .

١٦٢ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : فصول منتزعة ــ تحقيق الدكتور فوزى مترى نجار ــ بيروت ــ دار المشرق ــ سنة ١٩٦٨م .

١٦٣ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ــ تحقيق الدكتور محسن مهدى ــ بيروت سنة ١٩٦٨ .

١٦٤ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : فصوص الحكم ــ الطبعة الأولى سنة١٣٢٥ هـ ــ ١٩٠٧ م (ضمن كتاب المجموع للفارابى) ــ القاهرة ــ ــ مطبعة السعادة .

١٦٥ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : شرح كتاب أرسطو طاليس فى العبارة ــ نشره وقدم له كوتش ، وستانلى مارو ــ دار المشرق ــ بيروت .

١٦٦ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : كتاب الخطابة ــ تحقيق لنغاد Langhade ، وغرنياشى Grignaschi ــ بيروت ــ دار المشرق .

١٦٧ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : السياسة المدنية (مبادئ الموجودات) ــ حققه الدكتور فوزى مترى نجار تحقيقاً دقيقاً ممتازاً ــ بيروت ــ المطبعة الكاثوليكية ــ سنة ١٩٦٤ م .

١٦٨ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : الجمع بين رأبى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو ــ القاهرة ــ مطبعة السعادة ــ سنة ١٣٢٥ هـ ــ ١٩٠٧ م .

١٦٩ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : عيون المسائل ــ القاهرة ــ مطبعة السعادة ــ سنة ١٣٢٥ هـ ــ سنة ١٩٠٧ م .

١٧٠ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : إحصاء العلوم ــ تحقيق الدكتور عثمان أمين ــ دار الفكر العربى ــ القاهرة ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م .

١٧١ ــ الفارابى :

(أبو نصر) : كتاب الحروف ــ تحقيق الدكتور محسن مهدى ــ دار المشرق ــ بيروت .

وهذا الكتاب يعد كتاباً غاية في العمق والدقة ، بل يعد إلى حد كبير جداً أهم ما تركه لنا الفارابي . وتحقيق الدكتور محسن مهدى لهذا الكتاب يعد تحقيقاً غاية في الدقة ، وقد قدم بذلك خدمة كبرى للباحثين في فلسفة الفارابي .

١٧٢ ــ الفارابي :

(أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس ــ تحقيق الدكتور محسن مهدى ــ دار مجلة شعر ــ بيروت ــ سنة ١٩٦١ م .

١٧٣ ــ القشيرى :

الرسالة القشيرية في علم التصوف ــ القاهرة ــ مكتبة صبيح .

١٧٤ ــ الكاتبي :

(نجم الدين عمر بن على القزوينى) : شرح الرسالة الشمسية ــ القاهرة ــ مصطفى الحلبى ــ سنة ١٣٦٧ هـ ــ ١٩٤٨ م .

١٧٥ ــ الكلاباذى :

(أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف ــ طبعة القاهرة ــ عيسى الحلبى ــ سنة ١٩٦٠ م .

١٧٦ ــ الكندى :

رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ــ تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية ــ الجزء الأول سنة ١٩٥٠ م . وقد حقق هذه الرسالة أيضا الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى (١) ونشرت بالقاهرة ــ دار إحياء الكتب العربية .

١٧٧ ــ الكندى :

رسالة في الفاعل الحق الأول التام (٢) .

١٧٨ ــ الكندى :

رسالة في الجواهر الخمسة .

---

(١) توفي في اليوم الثاني عشر من شهر مارس عام ١٩٧٠ م . ويشاء القدر أن تكون وفاته بعاصمة الجزائر في الوقت الذى كنت فيه معاراً للتدريس بجامعة قسنطينة بالجزائر .

(٢) هذه الرسالة وما سيتلوها ، حققها الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، وقدم لها بمقدمات ممتازة ونشرت هذه الرسائل في جزأين (رسائل الكندى الفلسفية) .

١٧٩ ــ الكندى :

رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

١٨٠ ــ الكندى :

رسالة فى وحدانية الله وتنا هى جرم العالم .

١٨١ ــ المراكشى :

(عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ م ــ المكتبة التجارية الكبرى ــ القاهرة .

١٨٢ ــ المقرى :

(أحمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢ هـ ــ القاهرة ــ المطبعة الأزهرية المصرية .

١٨٣ ــ المكى :

(أبو طالب) : قوت القلوب ــ طبعة القاهرة (مصطفى الحلبى) فى جزأين سنة ــ ١٣٨١ هـ ــ ١٩٦١ م .

١٨٤ ــ الملطى :

(أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع • طبعة مكتبة المعارف ببيروت سنة ١٣٨٨ هـ ــ ١٩٦٨ م .

١٨٥ ــ النفرى :

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : كتاب المواقف ــ تحقيق آرثر يوحنا آربرى ــ القاهرة ــ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤ م .

١٨٦ ــ النفرى :

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : كتاب المخاطبات ــ تحقيق آرثر يوحنا آربرى لقاهرة ــ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤ م .

١٨٧ ــ النيسا بورى :

(أبو رشيد) : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين فى علم الكلام فى الجوهر . ويكشف هذا الكتاب عن كثير من المسائل المتعلقة بآراء المعتزلة فى الجوهر على وجه الخصوص ، وفى الفلسفة الطبيعية على وجه العموم .

١٨٨ – اليعقوبى :

(أحمد بن أبى يعقوب بن وهب) : تاريخ اليعقوبى – المكتبة المرتضوية فى النجف – سنة ١٣٥٨ هـ .

١٨٩ – إمام :

(دكتور إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة – القاهرة – دار الثقافة للنشر – الطبعة الثانية سنة ١٩٧٤ م .

١٩٠ – آملى :

(سيد حيدر) : جامع الأسرار ومنبع الأنوار . تحقيق هنرى كوربان وعثمان يحيى – طهران سنة ١٩٦٩ م .

١٩١ – أمين :

(دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية – القاهرة – مكتبة الأنجلو المصرية .

١٩٢ – أمين :

(دكتور عثمان) : محمد عبده رائد الفكر المصرى – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٥٥ م .

١٩٣ – أورسيل :

(بول ماسون) : الفلسفة فى الشرق – الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى – القاهرة – دار المعارف سنة ١٩٤٥ م .

١٩٤ – بالنثيا :

تاريخ الفكر الأندلسى – الترجمة العربية للدكتور حسين مؤنس – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة .

١٩٥ – بدوى :

(دكتور عبد الرحمن) : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٤٥ م .

١٩٦ – بدوى :

(دكتور عبد الرحمن) : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى – دار الآداب – بيروت – سنة ١٩٦٥م .

١٩٧ — برقلس :

حجج برقلس على قدم العالم — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٥٥ م .

١٩٨ — برقلس :

الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) — حققة الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٥٥م .

١٩٩ — بريتزل :

(أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام — الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ضمن « كتاب مذهب الذرة عند المسلمين » — القاهرة — سنة ١٩٤٦ م — مكتبة النهضة المصرية .

٢٠٠ — بينيس :

مذهب الذرة عند المسلمين — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة — — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .

٢٠١ — ثامسطيوس :

شرح مقالة اللام — الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « أرسطو عند العرب » — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — سنة ١٩٤٧ م .

٢٠٢ — جولدتسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى — ترجمة دكتور عبد الحليم النجار — القاهرة — مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥ .

٢٠٣ — جولدتسيهر :

(إجنتس) : العقيدة والشريعة فى الإسلام — ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق — القاهرة — دار — الكاتب المصرى — سنة ١٩٤٦ م .

٢٠٤ حسين :

(دكتور طه) : من بعيد — القاهرة — المطبعة الرحمانية — سنة ١٩٣٥ م .

يعد هذا الكتاب من الكتب الهامة لأستاذنا طه حسين . ويكفى ما فيه من تفتح عقلى ورد على هؤلاء المتحجرين الذى يضيقون على النظر العقلى . وفيه دعوة أيضاً للتفرقه بين الدين من جهة والعلم من جهة أخرى .

٢٠٥ - حلمى :

حلمى (دكتور مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهى - القاهرة - دار المعارف بمصر - سنة ١٩٧١ م .

٢٠٦ - خليفة :

(حاجى) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا - جامعة استامبول - مجلد ١ سنة ١٩٤١ م - مجلد ٢ سنة ١٩٤٣ .

٢٠٧ - دى بور :

تاريخ الفلسفة فى الإسلام - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤ م لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٢٠٨ - دى فو :

(كارا) : مادة الفارابى بدائرة المعارف الإسلامية - مجلد ٢ عدد ٩ - الترجمة العربية .

٢٠٩ - رجب :

(دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين - الإسكندرية - منشأة المعارف .

٢١٠ - رجب :

(دكتور محمود) : الاغتراب (دراسة فى أزمة الإنسان) - القاهرة - دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٤ م .

ويعد هذا الكتاب أول كتاب يعالج هذا الموضوع باللغة العربية وقد قدم مؤلفه للباحثين والمتخصصين فى هذا المجال نموذجاً للدراسة الفلسفية الدقيقة .

٢١١ - ريشنباخ :

(هانز) : نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر .

٢١٢ - زايد :

(سعيد) : الفارابى - القاهرة - دار المعارف .

٢١٣ - سارتون :

(جورج) : تاريخ العلم - الترجمة العربية فى عدة أجزاء بإشراف الدكتور إبراهيم بيومى مدكور - القاهرة - دار المعارف .

٢١٤ — طوقان :

(قدرى حافظ) : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك — الطبعة الثانية — سنة ١٩٥٤ م — جامعة الدول العربية — الإدارة الثقافية .

٢١٥ — عبد الجبار :

(القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل — حققته لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ومراجعة الدكتور إبراهيم بيومى مدكور . وقد صدر فى عدة مجلدات .

وهذا الكتاب من أهم الكتب التى تبحث فى الفكر الاعتزالى ، ولا يستغنى عنه الدارس فى هذا المجال من قريب أومن بعيد .

٢١٦ — عبد الرازق :

(مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — سنة ١٩٤٤م .

٢١٧ — عفيفى :

عفيفى (دكتور أبو العلا) : التصوف (الثورة الروحية فى الإسلام) — القاهرة — دار المعا ف — الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣ م .

٢١٨ — عفيفى :

(دكتور أبو العلا) : نظريات الإسلاميين فى الكلمة The Logos — بحث بمجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — مجلد ٢ — جزء ١

٢١٩ — على :

(دكتور على جواد) : تاريخ العرب قبل الإسلام — (فى عدة مجلدات) — بغداد — المجمع العلمى العراقى — سنة ١٩٥٧ م .

٢٢٠ — قنواتى :

(الأب جورج) : مؤلفات ابن سينا — القاهرة — دار المعارف سنة ١٩٥٠ م .

٢٢١ — لبيب :

(مصطفى) : الكيمياء عند العرب — القاهرة — دار الكاتب العربى للطباعة والنشر — سنة ١٩٦٧ م .

٢٢٢ – لوكا شيفتش :

(يان) : نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث – الترجمة العربية للدكتور عبد الحميد صبره – الإسكندرية – منشأة المعارف – سنة ١٩٦١ م .

٢٢٣ – محمود :

(دكتو زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى بيروت – دار الشروق سنة ١٩٧١ م .

٢٢٤ – محمود :

(دكتور زكى نجنب) : طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوانه (ترجمان الأشواق) – مقالة بالكتاب التذكا ى لمحى الدين بن عرابى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده – القاهرة – المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية – سنة ١٩٦٩ م .

٢٢٥ – محمود :

(دكتور زكى نجيب) : قشور ولباب – القاهرة – مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٧ م . ويتضمن هذا الكتاب العديد من الدراسات الهامة . ومنها « ثورة فى الفلسفة »« أسطورة المتيافيزيقا » « الفكر العربى المعاصر » .

٢٢٦ – محمود :

(دكتور زكى نجيب) : خرافة الميتافيزيقا – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٥٣ م .

٢٢٧ – محمود :

(د . فوقية حسين) : الجوينى (سلسلة أعلام العرب) – القاهرة – سنة ١٩٦٥ م

٢٢٨ – مدكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه – القاهرة – دار المعارف

٢٢٩ – مدكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية (القسم الخاص بالفلسفة) – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر – سنة ١٩٧٠ م – الطبعة الأولى .

٢٣٠ – مدكور :

(دكتور إبراهيم بيومى . دكتور خليل الجر . دكتور فريد جبر ، دكتور عادل العوا ، دكتور البير نصرى ناد . دكتور جميل صليبا) : الفكر الفلسفى فى مائة عام – أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٦٢م .

٢٣١ ــ مكاوى :

(دكتور عبد الغفار) : مدرسة الحكمة ــ القاهرة ــ الدار القومية . كتاب يعرض لكثير من أفكار الفلاسفة ومذاهبهم قديمًا وحديثًا فى أسلوب دقيق عميق .

٢٣٢ ــ منتصر :

(دكتور عبد الحليم) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمة ــ القاهرة ــ دار المعارف ــ سنة ١٩٦٦ م .

٢٣٣ ــ موسى :

(دكتور جلال) : منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية ــ بيروت ــ دار الكتاب اللبنانى ــ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢ م .

٢٣٤ ــ نكرى :

(القاضى عبد النبى عبد الرسول الأحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء فى اصطلاحات العلوم والفنون ــ الطبعة الأولى ــ مطبعة دائرة المعارف النظامية ــ حيدر آباد الدكن (٣ أجزاء) سنة ١٣٢٩ هـ .

٢٣٥ ــ هويدى :

(دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ــ الجزء الأول (فى الشمال الإفريقى) ــ القاهرة ــ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ م .

٢٣٦ ــ هويدى :

(دكتور يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ــ القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

٢٣٧ ــ هويدى :

(دكتور يحيى) : منطق البرهان ــ القاهرة ــ مكتبة القاهرة الحديثة .

ثانياً : المصادر غير العربية :

1 — **Afnan** (Soheil m) : Avicenna, his life and works - London george allen - unwin, 1958.

2 — **Allard** (m) : Le Rationalisme d'Averroés d'apres une etude sur la Creation. Bulletin d'etudes orientales de l'institut Français de Al-Achàrî.

4 — **Amid** (m): Essai sur la psychologie d'Avicenna. genever université de genève, Faculté des lettres - 1940.

5 — **Anawati et L. gardet** : Introduction à la théologie musulmane. Paris 1948.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية فى ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية» وقام بهذه الترجمة الدكتور صبحى الصالح والدكتور فريد جبر — بيروت — دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ م .

6 — **Arberry** (A.J.) : Avicenna on theology - london - Murray. 1951.

7 — **Arberry** (A.J.) : The legacy of Persia - Edited by Arberry, oxford-London, 1953.

ولهذا الكتاب الذى أشرف عليه آربرى . ترجمة عربية أشرف عليها وراجعها الدكتور يحيى الخشاب — دار إحياء الكتب العربية — القاهرة — سنة ١٩٥٩ م .

8 — **Aristotle** : Metaphysics(1). a revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London-Oxford. 1924 - two volumes.

9 — **Aristotle** : De Anima - English translation by J.H - Smith - vol III(2) 1963.

10 — **Aristotle** : The logic of Aristatle - English translation 1963. London - Oxford.

11 — **Aristotle** : physica. English translation by R.P. Hardie and R.K. gaye, under the editorship of D. Ross.
London - Oxford vol II, 1962.

---

(١) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة ، وعن تفصيلات حول كتب أرسطو ، وذلك فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » وفى كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » .

(٢) هو رقم المجلد فى الترجمة الإنجليزية التى صدرت تحت إشراف د. روس

وتوجد ترجمة عربية قديمة لهذا الكتاب ومجموعة من الشروح عليها وهى شروح ابن السمح ومتّى بن يونس وأبو الفرج الطيب . وقام بتحقيق هذه الترجمة مع الشروح الدكتور عبد الرحمن بدوى — القاهرة — الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٤ — ١٩٦٥ م (فى مجلدين) .
كما قام أحمد لطفى السيد بترجمة جزء من كتاب الطبيعة مع مقدمات بار تلمى سانتهلير — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — سنة ١٩٣٥ م .

12 — **Aristotle** : The Ethics - English translatioon.

وتوجد ترجمة عربية لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو قام بها أحمد لطفى السيد — القاهرة — سنة ١٩٢٤ م .

13 — **Armstrong** : An introduction to ancient philosophy - London. Methuen. 1949.

14 — **Arnold** (Thomas and alfred guillaume) : The legacy of **Islam** London, 1960.

وقد تُرجم قسم من هذا الكتاب إلى اللغة العربية بلجنة الجامعيين لنشر العالم — القاهرة سنة ١٩٣٦ م وترجم قسم الإلهيات والفلسفة من هذا الكتاب الدكتور توفيق الطويل .

15 — **Avicenna** Dânesh - Nâmé.

يمثل هذا الكتاب عرضًا لفلسفة ابن سينا باللغة الفارسية ؛ وقد طبع هذا الكتاب سنة ١٣٠٩ هـ فى حيدر آباد الدكن . ثم أعيد طبع قسمى المنطق والإلهيات عام ١٣١٥ هـ بطهران — . وقد قامت وزارة المعارف بإيران بنشر هذا الكتاب بمناسبة العيد الألفى لابن سينا . ثم قامت منظمة اليونسكو بترجمته إلى اللغة الفرنسية فى جزأين . الجزء الأول يتضمن الميتافيزيقا والمنطق ويشمل الجزء الثانى الطبيعيات والرياضيات ، وذلك بعنوان :

Le livre de science. Traduit par Mohammad Achena et **Henri** Massé. Paris 1955.

10 — **Bailey** (Cyril) : The greek atomists and Epicures. axford-London. 1928.

17 — **Barnes** (E.W) : Scientific theory and religion (The world described by science and its spiritual interpretation). London - Cambridge university press. 1933

18 — **Bergson** (H) : Creative Evolution. English translation by Arthur Mitchell. New - York. 1944.

19 — **Boer** (T.J.de) : art "philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol 9.

20 — **Boutroux** (Emile) : Historical Studies in Philosophy - English translation by Fred Rothwell. London-Macmillan - 1912.

21 — **Brehier** (E.) : La philosophie du Moyen age. paris - 1949.

22 — **Burnet** (J) : greek philosophy. Thales to plato - London - Mac millan. 1943.

23 — **Cajori** (F) : A history of physics - New - York - 1929.

24 — **Collingwood** (R.J) : The idea of Nature. London. 1945. Oxford university press.

25 — **Collingwood** (R.J) : An Essay on Metaphysics - London - Oxford. 1952.

26 — **Corbin** (Henri) : Avicenna and the visionary recital - English translation by W.R. Trask. London - Routeledge - Kegan paul - 1960.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها نصير مروة وحسن قبيسى ومراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر — بيروت — لبنان ١٩٦٦ م .

ونود أن نشير إلى أن كوربان يلجأ إلى تأويل بعض الأفكار عند بعض الفلاسفة العرب تأويلاً قد لا نتفق معه عليه . كما يدخل فى تاريخه للفلسفة شخصيات تنتسب إلى الفلسفة من بعيد . وسنعرض لاختلافنا مع كوربان فى هذه الجوانب ؛ فى كتابنا الذى تقوم به الآن بإعداده عن تاريخ فلاسفة العرب .

27 — **Corbin** (Henri) : Histoire de la philosophie Islomique. vol I, Des-origines jusqué A la mort d'averroés

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب — القاهرة — مؤسسة سجل العرب — سنة ١٩٥٥ . وقد ترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكى نجيب محمود .

28 — **Crump** (g -and E. jacob) : The legacy of Middle ages. 1938.

29 — **Dugat** (g) : Hisotire des philosophies et des théologiciens musulmans. paris. Maisonneave.

30 — **Duhem** (P) : Le Systéme du monde. Histoiredes doctrines cosmogiques de platon à Copernic. Tome I et IV. paris. Hermann. 1954.

31 — **Fakhry** (Dr Majid) : Islamicoccasionalism and its critique by Averroes and Acquinas. : London 1958.

32 — **gardet** (L) : La pensée religieuse d'avicenna - Paris - Librairie philosophique - vrin 1951.

33 — **gardet** (L): La Connaissance mystique Chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques. Caire 1952

34 — **gauthier** (L) : Ibn Rochd (Averroês). Paris 1948.

35 — **gauthier** (L) : La theorie d'Ibn Rochd (averroes) sur les rapport de la religion et de la philosophie. Paris 1909.

36 - **gauthier** (L) : Etudes sur la philosophie d'averroes Concernant son rapport avec Celled' avicenna et de gazali-Paris-universitaires de France. 1948.

37 — **georr** (Dr Khalil) : Les catégories d'aristote dans leurs versions Syro - Arabes. Beyrouth - Institut Français de Damas - 1948.

38 — **gilson** (E) : History of Christian philosophy in the Middle ages - 1955.

39 — **goblot** (Edmond) : Le Systéme des sciences paris 1922.

40 — **goichon** (Mlle. A.M.) : La philosophie d'avicenna et son influence en Europe Medievale - Paris 1944.

41 — **goichon** (A.M.) : L'évolution philosophique d'Avicenna - Revue Philosophique. Juillet et Sep 1948.

42 — **goichon** (A.M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'aprés Ibn Sînâ - Paris 1933.

43 — **goichon** (A.M.) : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (avicenna). Paris 1938.

44 — **gomperz** (T) : The greek Thinkers - English translation by **laurie** Magnus. London 1949.

45 — **Hamelin** (O) : Le systéme d'Aristote. Paris 1931.

46 — **Haureau** (B) : Histoire de la philosophic Scolastique. Paris

47 — **Hernandz** (Miguel Cruz) : La Metafisica de Avicenna. universided de granade. 1949.

48 — **Hernandz** (M.C.) : Histoire de la pil sofia Esanola. filosofia Hispano Musulmana. Tomo I - Madrid, 1957.

49 — **Hourani** (Albert) : Arabic thought in the liberal age Oxford-London - 1962.

50 — **Inge** (W.R) : The philosophy of plotinus. Two volumes. London - Longmans. 1948.

51 — **Jaeger** (W) : Aristotle - Fundamentals of the history of his devel-English translation by Richard Robinson - London - Oxford. 1962.

52 — **Kraus** (paul) : plotin Chez les Arabes des Enneades. Bulletin de l'institut d'Egypte. tome XXIII, session 1940 - 1941. Le Caire - Imprimerie de l'institut Français d'Archéologie orientale. 1941.

53 — **Lecky** (W.E.H.) : History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe. London - a1946.

54 — **Lodge** (R.C) : The philosophy of Plato. London - Routledge - Kegan Paul. 1956.

55 — **Macdonald** : Development of Muslim Theology - New - York. 1903.

56 — **Madkour** (Dr Ibrahim) : La place d'Alfarabi dans l'ecole philosophique Musulmane. Paris 1934.

كتاب غاية فى الدقة والعمق ، يعالج فلسفة الفارابى وتأثيرها فيمن جاء بعده بأصالة ومهجية . ولا يستغنى الدارس لفلسفة الفارابى عن هذا الكتاب من قريب أو من بعيد .

57 — **Madkour** (Dr Ibrahim) : L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe. Second édition - Librairie philosophique. vrin - Paris. 1969.

58 — **Mahdi** (Dr Muhsin) : Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center of middle Eastern Studies Reprinted journal of Near Eastern Studies. vol 26 No 9, october 1967.

59 — **Maimonides** : The guide for the perplexed. English translation

60 — **Massignon** (M.L): La phiolsophie Qrientale d'Ibn Sinâ, et son alphabet philosophique (Mémorial avicenna IV, publications de l'institut Français d'archéologie orientale de Caire, 1954.

61 — **Mehren** (A.F): Etudes Sur la philosophie d'Averroes Concernanant Son rapport avec Celle d'Avicenna et gazzali.

62 — **Mellone** (S.H.) : Western Christian Thought in the Middle ages London.

63 — **Mieli** (Aldo) : La Science Arabe et son rôle dans l'Evolution scientifique mondiale - Leiden 1966.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور عبد الحليم النجار والدكتور محمد يوسف موسى (القاهرة — دار القلم) سنة ١٩٦٢ م .

64 — **Montgomery** (Watl) : Free will and predestination in Early Islam. London 1942.

65 — **Munk** (S) : Mélanges de Philosophie juive et arabe. Paris 1955.

66 — **O'leary** (De lacy) : Arabic thought and its place in history. 1958. London - Kegan - Paul.

الكتاب ترجمة عربية للدكتور تمام حسان وراجعها الدكتور محمد مصطفى حلمى — وزارة الثقافة — القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

لكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور وهيب كامل وراجعها زكى على — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٦٢ م .

67 — **O'leary** (De lacy) : How greek Science passed to the Arabs. London - Routledge - Kegan paul 1948.

وقام بترجمتها ترجمة حديثة الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليونانى الدكتور محمد سليم سالم — القاهرة — دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٨ م .

68 — **Oursel** (paul Masson) : Comparative philosophy - London-Kegan Paul 1962.

69 — **Plato** : "plato Cosmology" : The Timaeus of plato. English translation by F.M. Cornford. London - Routledge. Kegan-Paul 1956.

70 — **Plato**: The Republic. English translation by A.D. Lindsay-London. 1948.

وترجم الدكتور زكى نجيب محمود القسم الأول والقسم الثانى من هذا الكتاب (الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية) — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر .

71 — **Quadri** (g) : La philosophie Arabe dans l'Europe Médievale, des origines à Averroés. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Paris 1960.

72 — **Radhakrishnan** : History of philosophy Eastern and Western, London - Allen - unuin, vol I 1962, vol II 1963.

73 — **Renan** (E) : Averroés et l'Averroisme. Paris. 1949.

74 — **Robin** (L) : La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristate - Paris 1908.

75 — **Rousselot** (X) : Etudes sur la philosophie dans le Moyen age Paris.

76 — **Ross** (W.D) : Aristatle. oxford - London. 1953.

77 — **Russell** (B) : History of Christian philosophy. London 1961.

78 — **Russell** (B) : The analysis of Matter. London 1927.

79 — **Russell** (B) : The analysis of Mind. London. 1951.

80 — **Russell** (B) : Human Knowledse. ėts scope and limits - London, 1951.

81 — **Saliba** (Dr êemil) : Etude sur la Metaphysique d'Avicenna-Paris· 1927.

82 — **Sarton** (g) : Introduction to the history of science

83 — **Sharif** (M M) : A history of Muslim Philosophy Two volumes 1963

84 — **Stace** (W T) : Time and Eternity (An Essay in the philosophy of Religion). Princeton university press. 1952.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور زكريا إبراهيم — وقدم لها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى — بيروت — المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧ م .

85 — **Taylor** (A.E) : Plato, the man and his work-London methuen 1952.

86 — **Taylor** (A.E.) : A Commentary on plato's Timaeus - London.

87 — **Taylor** (H.O.) : The Mediaeval Mind. Two volumes. Harvard 1962.

88 — **Vaux** (Carra de) : Les penseurs de l'Islam - France - geuthner. Tome II et IV 1920 - 1923.

89 — **Vaux** (Carra de) : Avicenna. Paris- Alcan 1900.

90 — **Walzer** (R.R.) : Articles "Avicenna" and "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol Iè, 1964. London.

91 — **Welb** (C.C.J) : god and personaiity - London - george allen-unwin - 1934.

92 — **Wensinck** (A.J) : The Muslim Creed. London - Cambridge.

93 — **Whittaker** : Neo-Platonists - London - Cambridge.

94 — **Wulf** (Maurice de) : History of Mediaeval philosophy. Two volumes. London - Longmans - green - 1935.

95 — **Yahia** (osman) : Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi. Tome I et Tome II. Damas, Institut Français de Danas - 1964.

كتب للمؤلف

١ – النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨ م – مكتبة الدراسات الفلسفية .

٢ – الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١م – مكتبة الدراسات الفلسفية .

٣ – مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف بمصر – الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٦م. (الكتاب الأول فى سلسلة العقل والتجديد) .

٤ – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – دار المعارف بمصر – الطبعة الثالثة – سنة ١٩٧٦ م . (الكتاب الثانى فى سلسلة العقل والتجديد) .

٥ – ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف بمصر – الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٧م (الكتاب الثالث فى سلسلة العقل والتجديد) .

ويظهر قريباً للمؤلف فى سلسلة « العقل والتجديد » ، التى يشرف عليها ويقدم لها :

١ – نقد الفكر الجدلى .

٢ – ابن باجه . . . فيلسوفاً مغترباً .

٣ – هل فى مصر فلاسفة ؟

٤ – قضية الأصالة والمعاصرة فى فلسفتنا العربية

رقم الإيداع	١٩٧٨/٢٧٥٨
الترقيم الدولى	ISBN ٩٧٧ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ١

١/٧٨/م

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)



